COLLECTION SUR LES AUTOCHTONES

AFFAIRES CORRECTIONNELLES

LA CONQUÊTE PAR LE DROIT

CA 8 APC (1994)

Canada

Solliciteur général Canada
Secrétariat du Ministère

Solicitor General Canada
Ministry Secretariat

Le présent rapport a été préparé en vertu d'un contrat avec le ministère du Solliciteur général du Canada. Les opinions qui y sont exprimées sont celles de l'auteur et des participants et n'engagent pas nécessairement le ministère du Solliciteur général du Canada.

LA CONQUÊTE PAR LE DROIT

CA 8 APC (1994)

LA CONQUÊTE PAR LE DROIT

Christie Jefferson

AVANT-PROPOS

Le Programme des affaires correctionnelles autochtones, au ministère du Solliciteur général, a le grand plaisir de publier «La conquête par le droit», dont l'auteur est Madame Christie Jefferson.

Rédigé en 1978, ce document est l'un des rapports les plus complets qui existent sur les systèmes de justice traditionnels des peuples autochtones au Canada, de même que sur les effets ravageurs exercés par la colonisation occidentale à l'égard de ces systèmes.

Deux raisons nous ont déterminés à publier le rapport dans sa forme originale, c'est-à-dire s'arrêtant à 1979 : la première est qu'il nous semble que la période écoulée depuis 1979 mérite - et a reçu - un traitement particulier, à la lumière de l'évolution fulgurante des rapports entre autochtones et gouvernements, ainsi que des progrès réalisés par les peuples autochtones dans le domaine de la justice. La deuxième a trait à la «couleur» de l'époque de rédaction (la fin des années 1970), que distingue une façon très particulière de voir les choses et d'aborder les problèmes; il nous semble qu'une mise à jour aurait fatalement effacé un peu de cette couleur.

J'espère que vous prendrez plaisir à lire «Conquête par le droit», et que vous serez amené, comme les autres lecteurs qui vous ont devancé, à vous demander pourquoi il aura fallu attendre si longtemps avant que paraisse un rapport si nécessaire.

Ed Buller
Chef, Programme des affaires correctionnelles
Juillet 1994

À

Bill et Flora,
Bruce et Jennifer

Pour
leur encouragement, soutien et patience

INTRODUCTION

Le présent manuscrit date d'une quinzaine d'années déjà. Depuis lors, on négocie des revendications territoriales; l'autonomie gouvernementale des autochtones s'est muée en une exigence légitime; les négociations constitutionnelles ont traversé une nouvelle phase; enfin, les autochtones formulent leurs propres réponses au problème de la violence, de la souffrance et des conflits au sein de leurs collectivités.

Le livre ne va pas au-delà de 1979; Ed Buller et moi avons cru en effet qu'il valait mieux conserver au manuscrit sa dimension historique, et laisser à d'autres le soin de donner la suite du récit. Nous livrons donc le texte presque à l'état où il fut rédigé, avec les termes qu'on employait à l'époque («Indien», «il» ou «homme» au lieu de «personne», noms anglais (ou traduction française) des diverses nations, etc.).

Je présente ce manuscrit original dans l'esprit même où il fut rédigé : un portrait de l'ancien système de justice autochtone, suivi du récit des conséquences de l'arrivée du Blanc, porteur de lois et de fusils. Nous espérons que cela se révélera non seulement une référence utile, mais aussi l'exposé d'un épisode peu glorieux de l'histoire du Canada - celui des souffrances et des injustices subies par les premières nations.

Nous avons laissé de côté la question des Inuit, dont l'histoire singulière doit être relatée par des personnes mieux renseignées à cet égard. Le livre se compose d'une suite d'écrits et d'entrevues par des autochtones, complétée par des documents écrits émanant de sources diverses : explorateurs, marchands, missionnaires, soldats, policiers, anthropologues et employés des Affaires indiennes, tant anglais que français. Pour ces derniers, les textes sont colorés par les partis pris ou préjugés des auteurs, sans compter les tendances politiques du moment. Je me suis efforcée de rester sensible à ces préjugés, et de tenir compte de mes propres origines écossaises jacobites et irlandaises, c'est-à-dire anti-anglaises.

Certains des anciens qui m'ont confié une portion de l'histoire de leur peuple sont aujourd'hui décédés. Il est donc particulièrement heureux que le Programme des affaires correctionnelles ait décidé de publier ce manuscrit, contribuant ainsi à préserver leur témoignage.

Je peux affirmer que ce livre n'aurait jamais paru sans l'aide et le soutien très appréciables de quantité de gens. J'exprime donc mes remerciements les plus sincères aux personnes suivantes :

Andy Anderson
Sheila Arthurs
Betty Cardinal
Al Chartrand
Lou Desmerais
Peter et Sharon Fisher
Mose Macdonald
Joanna McFadyn
Brad Morse
Caroline Newell
Delia Opekakew
Vicki Santana

Andrew George
Grand Chef des Micmacs
Donna Kydd
Stu Kiln
Liz Lane
Bear Seymore
Dawn Teisman
John Unroe
Dennis et Barbara Wiginton

Je tiens aussi à remercier les personnes qui suivent, pour leur précieuse contribution au présent ouvrage :

Un ancien de l'Alberta
Joe Blyan
Chester Cunningham
Gloria George
Mary George
Charlie Hill
Thérèse Lajeunesse
Dolly MacDonald
Helen Martin
Bill McGrath
Fraternités et sororités autochtones
Sarge O'Conner
Tom Porter
George Sioui
Burke Taylor

Le présent ouvrage a été publié grâce à une subvention de la division de l'Exploration du Conseil du Canada. Je saisis l'occasion pour remercier Ed Buller et le Programme des affaires correctionnelles, Solliciteur général Canada, de l'accueil qu'ils ont réservé à mon ouvrage, et de la confiance qu'ils m'ont ainsi témoignée.

TABLE DES MATIÈRES

Le cadre i

PARTIE I

Les peuples de l'aurore 1

La justice traditionnelle des Micmacs 1
La justice traditionnelle des Naskapis 6

PARTIE II

La lutte pour le pouvoir (1500 à 1763) 11

Les débuts de l'invasion 11
La civilisation indienne dans les régions centrales : 22
La Justice traditionnelle des Ojibways (Saulteux) ou Tchippewayans 22
La justice parmi la Confédération iroquoise 27
La justice traditionnelle des Hurons (Wendat) 36
La lutte pour l'intérieur des terres 41

PARTIE III

La période coloniale britannique (1763 à 1867) 53

La dé est jeté : le règne anglais à l'Est 53
La loi du plus fort est toujours la meilleure 58
La justice traditionnelle des Indiens des Plaines et des Athapascans du Nord : 69
La justice traditionnelle des Pieds-Noirs 69
La justice traditionnelle des Cris 74
Vue générale de la justice traditionnelle parmi les Indiens des plaines 78
La justice traditionnelle des Athapascans du Nord . . . 81
Les relations entre les Indiens des Prairies et les Blancs . 85
L'avènement de la nation des Métis 90
La justice traditionnelle dans l'Ouest 96
La justice traditionnelle des tribus de la Cordillère : résumé 98
La justice traditionnelle des Porteurs 101
La justice traditionnelle des Indiens de la côte du Nord-Ouest 105
La justice traditionnelle des Tlingits 108
La justice traditionnelle des tribus de la côte du Sud-Ouest 112
L'ère du commerce de la peau dans l'Ouest 117

PARTIE IV

Le Dominion du Canada - «Les plus brillants exploits» 128

L'étau se resserre 128
Les Métis : rébellion ou résistance? 139
Le gouvernement provisoire de 1869 à 1870 139
Le gouvernement provisoire de 1873 à 1875 142
Le Rébellion du Nord-Ouest (1885) 143
Les Indiens des Prairies et la loi des Blancs 149
La loi par la police 159
L'Ouest à l'heure de la Confédération 164

PARTIE V

Renaissance et justice (1960 à 1979) 172

En perspective 193
Oser se regarder 205
De nouveaux choix 209
Observations finales 229
Bibliographie 235

Le cadre

«Si une querelle s'élevait au sujet des terrains de chasse, on la réglait le plus souvent sans verser trop de sang. Mais vinrent des jours mauvais pour nous; vos ancêtres franchirent les Grandes Eaux et prirent pied sur cette île. Peu nombreux, ils trouvèrent en nous des amis, et non des ennemis. Ils nous dirent qu'ils fuyaient leur propre pays, pour échapper à des hommes terribles qui leur interdisaient la libre pratique de la religion. Ils nous ont demandé une petite place; les prenant en pitié, nous avons écouté leur prière, et ils ont siégé parmi nous. Nous leur avons donné du maïs, de la viande; en contrepartie, c'est du poison qu'ils nous ont versé. Le Blanc avait découvert notre pays. La nouvelle se répandit chez lui, d'autres accoururent parmi nous. Mais nous étions sans craintes, nous les avions pris pour des amis. Ils nous ont appelés «frères»; nous les avons crus, nous leur avons fait une place plus large. Puis ils se firent très nombreux; ils exigèrent plus de terres - en fait, tout notre pays. Alors nos yeux se sont dessillés et notre esprit s'est ému. Des guerres ont éclaté; on a dressé les Indiens les uns contre les autres, et beaucoup de nos gens ont péri. Ils nous ont fait connaître les boissons spiritueuses; fortes et puissantes, elles ont tué des milliers des nôtres.»[1]

- Extrait d'un discours prononcé par Manteau-Rouge (Red Jacket ou «Sagoyewātha») en 1805

«Et les Indiens avaient déclaré : "Emprisonne donc ton vin et ton eau-de-vie. Tout le mal provient de ta boisson, et non pas de nous, les Indiens".»[2]

«Le gouvernement canadien a établi des lois destinées à perpétuer le système qui nous opprime. Le système judiciaire a pour fonction de conférer la légitimité à ces lois, afin de donner l'impression que nous portons la responsabilité pour l'oppression dont nous sommes victimes.»[3]

Déclaration de position élaborée conjointement par l'Association des Métis, le conseil des Femmes autochtones et le conseil des municipalités du Nord de la Saskatchewan

«Les peuples autochtones ne sont pas plus portés sur la criminalité que les Blancs. La plupart de nos frères et soeurs sont incarcérés pour de petits délits, imputables à la frustration qu'engendre une société raciste et coloniale. Les statistiques sur l'emprisonnement mettent en évidence le racisme profond de la police et de l'appareil judiciaire canadien.»[4]

Howard Adams

«Il saute aux yeux que l'appareil judiciaire est injuste envers nous, les Indiens. Ainsi, une amende de 150,00 $ est infligée à un membre d'une grosse collectivité indienne pour «excès de vitesse» dans une vieille fourgonnette qui est probablement incapable de

dépasser 50 milles/heure, alors qu'un non-Indien coupable du même délit, et qui blesse plusieurs personnes par-dessus le marché, n'est condamné qu'à une amende de 53,50 $. Selon nous, le juge a sans doute quelque raison cachée pour infliger de si grosses amendes à un Indien. Est-ce une autre forme de discrimination à notre égard? Si oui, que peut-on y faire? Je n'en sais vraiment rien.»[5]

Éditorial du Micmac News

«La justice criminelle, ce n'est rien de plus que des "farces et attrapes"; c'est la libération conditionnelle obligatoire, c'est-à-dire la libération conditionnelle après qu'on a purgé sa peine. La justice criminelle, c'est l'absence temporaire après qu'on a purgé trois-quarts de sa peine, mais seulement si toute fierté personnelle est anéantie et qu'on est complètement broyé; ce n'est certainement pas l'indulgence, ni la moindre préoccupation véritable pour l'avenir d'un homme, mais une façon de voir jusqu'où on peut l'obliger à ramper.»[6]

La fraternité des autochtones dans les pénitenciers de la Saskatchewan

Tout comme la beauté, la justice est subjective.

Les Canadiens sont des gens satisfaits d'eux-mêmes, convaincus pour la plupart qu'ils sont exempts de discrimination et d'injustice, et que l'apartheid n'existe qu'ailleurs. Nous refusons en général d'admettre tout inégalité dans notre société, dans nos institutions sociales et dans nos lois. Nous ne remettons en question pour ainsi dire jamais les principes qui sous-tendent nos lois : nous croyons que chacun est égal devant la loi, que les lois sont l'aboutissement d'un processus mystérieux, mais néanmoins démocratique, et que ces lois résument en quelque sorte nos aspirations, nos valeurs et notre moralité. Nous permettons au petit nombre, censé représenter les besoins et intérêts de l'ensemble du Canada, de plus ou moins définir la notion de «crime», voire de «justice». Nous nous demandons rarement à quel point la loi constitue l'expression des intérêts et de la moralité des députés, notamment de ceux appartenant au parti au pouvoir. La possibilité nous effleure à peine que l'administration de la justice soit un simple prolongement des intérêts et valeurs, exprimés et protégés par les lois, des puissants de ce monde. La nature et le domaine de la «justice» ne sont guère perçus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire l'aboutissement d'un processus historique.

Nous vivons depuis des siècles dans une société stratifiée, qui opère une séparation des races et des cultures. Minorité puissante, les Anglais ont exercé le pouvoir économique et politique durant presque toute cette période.

La common-law britannique et le droit civil français se sont développés dans les sociétés européennes, plus homogènes que la nôtre, et sont chacun le reflet fidèle d'une langue, d'une culture et d'une histoire communes. Le Canada, quant à lui, a importé son cadre constitutionnel, son code pénal, son appareil judiciaire, et jusqu'à ses principes de droit; or il est très concevable que ces systèmes étrangers se soient révélés (et demeurent) inadaptés aux autres sociétés de l'Amérique du Nord.

Les citations ci-dessus pointent un doigt accusateur vers le Canada et ses lois. Nos prisons se remplissent de peuples autochtones (Indiens, Métis ou Inuit) qui soutiennent que la discrimination non seulement n'est pas un triste épisode historique, mais constitue une réalité omniprésente, qui est au coeur même de notre société. Un même système les déclare criminels, puis sanctionne les manquements aux promesses, traités et lois antérieurs; les lois qui les mènent en prison les condamnent tout autant à la pauvreté et à l'impuissance politique.

La proportion d'autochtones incarcérés est sans égale au Canada; ils courent plus de risques que quiconque de se faire arrêter et traduire devant un tribunal, de plaider coupable et de subir une incarcération dans un établissement fédéral à sécurité maximale[7]. Les personnes de descendance indienne sont plus souvent incarcérées pour non-paiement d'amendes (infligées ordinairement pour des infractions à un règlement) que les autres Canadiens. À cet égard, les proportions et chiffres sont particulièrement effarants à l'ouest de l'Ontario : dans les Plaines, sur la côte ou au Nord, les Indiens et Métis sont proportionnellement emprisonnés quatre fois plus souvent que les autres Canadiens. Voici quelques statistiques tirées d'un rapport de la Commission de réforme du droit :

- Quelque 50,9 p. 100 des personnes admises dans les prisons provinciales du Manitoba en 1971-1972 étaient des «délinquants» autochtones; en Saskatchewan, la même année, 58,3 p. 100 des personnes dans le même cas étaient de descendance indienne. Le rapport évalue à environ 12 p. 100 la proportion d'autochtones dans ces deux provinces[8].

- En Alberta et en Colombie-Britannique, on évalue à 5 p. 100 la proportion d'autochtones dans la population; or en 1971-1972 les autochtones représentaient 23,4 p. 100 des personnes admises dans les prisons provinciales, et 15 p. 100 en Alberta[9].

Les modifications apportées récemment à certaines lois sur les boissons alcooliques ont un peu freiné la «course» aux incarcérations; toutefois, certaines provinces, comme l'Alberta et le Manitoba, continuent à incarcérer des Indiens pour une nuit, bien que les autorités ne soient plus obligées de les inculper. Il semblerait que les autochtones constituent une forte proportion des

personnes emprisonnées mais non inculpées[10], emprisonnements qui échappent aux statistiques officielles.

Bien qu'incomplètes, les données provenant de l'est du pays semblent dresser un portrait un peu moins sinistre, c'est-à-dire que le nombre de Métis et d'Indiens en prison se rapproche de leur proportion dans l'ensemble de la population. De même, la proportion de détenus autochtones est plus faible dans les pénitenciers fédéraux, où l'on purge les peines de deux ans ou plus, que dans les prisons provinciales; cela se comprend aisément, car les autochtones commettent généralement des délits de moindre gravité que les non-autochtones. La plupart des contrevenants indiens et métis enfreignent des lois et règlements provinciaux et municipaux, notamment ceux touchant l'alcool et les autoroutes[11]. Toutefois, les pénitenciers fédéraux comptent une proportion indue d'autochtones, particulièrement d'Indiens inscrits[12]. À l'ouest de l'Ontario, les pénitenciers fédéraux abritent encore des autochtones en plus forte proportion que dans l'ensemble de la population (deux fois supérieure, selon les estimations les plus optimistes)[13].

Les statistiques sont tirées le plus souvent de questionnaires remplis par les intéressés quand ils entrent en prison; cette méthode peu fiable entraîne souvent une sous-estimation du nombre véritable de détenus autochtones. Selon les chiffres publiés par le gouvernement en 1974, les autochtones composaient 9,1 p. 100 de la population carcérale en Colombie-Britannique[14], alors qu'une enquête menée la même année par des détenus autochtones en comptait 21 p. 100 de descendance indienne[15]. Cette énorme divergence s'explique entre autres par la crainte, dans un climat d'hostilité, d'être reconnu comme Indien et de subir de mauvais traitements.

Comment le Canada en est-il arrivé à incarcérer une proportion si effroyable d'autochtones? Que peut-on faire pour régler cet impossible dilemme? Confrontés à ce problème, les fonctionnaires de la justice se sont bornés, jusqu'à présent, à considérer isolément la situation, sans en étudier les causes et effets. Or nous ne comprendrons les rapports actuels entre les peuples indiens et métis, d'une part, et l'appareil judiciaire canadien, d'autre part, qu'à condition d'étudier ces rapports depuis les débuts.

Le concept de justice, où entre celui de moralité, est lié aux coutumes, religions, valeurs et langues d'un groupe, ainsi qu'à son histoire; il faut donc étendre la portée de notre enquête de manière à éclairer les rapports entre une société et ses lois. Notre analyse des Indiens et de la justice portera sur deux conceptions de la justice, celle des Indiens et celle des Blancs, en vue de comprendre ce qui constitue l'essence de chacune.

Il existait déjà un système de police dans les collectivités indiennes avant l'arrivée des Européens sur les rivages de l'Amérique. De leur côté, les colonies européennes se dotèrent d'un appareil social, sous forme de système organisé, qu'elles

imposèrent ensuite aux peuplades autochtones. Chacun de ces deux systèmes de justice a servi (et sert encore, jusqu'à un certain point) de point de départ pour définir et évaluer l'autre système.

L'Européen a tendance à compartimenter la justice (droit criminel, droit civil, proclamations, traités, lois sur les Indiens, etc.) et à en faire quelque chose de rigide. Pour leur part, les sociétés indiennes ont une perception globale des écarts de conduite, alliant dans un code de conduite cohérent, mais non écrit, tabous religieux, conventions de chasse, pratiques cérémonielles, moralité et violations contre les gens et les biens. Pour tracer l'histoire complète des Indiens et de leurs rapports à la justice au Canada, on ne saurait donc s'en tenir aux seuls appareils judiciaires coloniaux et canadiens.

Comment s'y prenaient les Indiens pour prévenir et régler les troubles de comportement dans leurs collectivités avant l'arrivée du Blanc? Comment ce dernier a-t-il imposé sa justice dans cette vaste contrée du Nord? Quels sont les principes et valeurs qui en forment l'assise? Comment a-t-on administré la justice vis-à-vis des Indiens? Quelle réaction suscita l'imposition du modèle de justice européen? Comment y contribuèrent les églises, le commerce des peaux, l'armée et les monarchies? Comment comparer les nouvelles méthodes aux traditions indiennes en matière de loi et d'application de la loi? Comment les Indiens et Métis, dans leur majorité, perçoivent-ils la justice du Blanc? Quels effets exerce le taux élevé d'incarcération sur les peuples autochtones et sur leurs collectivités? Quelles orientations paraissent possibles et prometteuses? Est-il possible (ou souhaitable) d'instaurer un système judiciaire indien au Canada? Peut-on envisager un nouveau système de justice qui serait équitable envers tous les Canadiens?

Ces questions fort complexes appellent une analyse approfondie et des réponses universelles. Dans les pages qui suivent, nous brossons le portrait, pour chacune des principales nations indiennes, de la justice traditionnelle et de son rôle dans la société indienne avant l'arrivée des Européens. Nous retraçons les étapes de l'introduction de la loi du Blanc, ses suites, de même que son application à la population autochtone dans chaque région et à chaque époque. Nous discutons des adaptations apportées à la justice européenne par les différentes tribus, ainsi que des rapports qui liaient les systèmes de justice, dans les grandes puissances européennes, à leurs intérêts économiques, politiques et religieux. Nous traitons des conflits entre les justices indiennes et européennes, avant d'esquisser une explication de l'escalade du taux d'incarcération depuis une vingtaine d'années.

Forts de ces connaissances, nous discernerons plus facilement les causes premières du «problème indien» en justice, ce qui nous permettra d'élaborer des stratégies pour y remédier.

Voici les périodes analysées :

- depuis les débuts (avant 1500) jusqu'au contact avec les Européens et la colonisation de l'est canadien;

- de 1500 à 1763, des débuts de la double invasion française et anglaise jusqu'à la lutte pour le pouvoir;

- de 1763 à 1867, soit de la prise en main de la colonie par les Anglais jusqu'à la Confédération;

- de 1867 à 1960, le Dominion du Canada, depuis la Confédération jusqu'à l'octroi du droit de vote aux Indiens pour les élections fédérales;

- de 1960 à 1978, l'évolution des programmes des autochtones en conséquence du nouveau «problème des Blancs», c'est-à-dire la surreprésentation de détenus autochtones.

Les chapitres qui suivent analysent le présent selon une perspective historique, puis proposent tout un éventail de solutions visant à régler les problèmes qui se présentent entre les peuples autochtones et le système de justice canadien.

La justice canadienne a des racines très anciennes; ses rapports avec les Indiens du Canada remontent aux premiers contacts avec ceux-ci. Indiens et Blancs se sont heurtés de plein fouet, comme aussi leurs concepts et la forme dont ils revêtent la justice. Il faut prendre conscience de ce conflit historique, et l'apprécier à sa juste valeur, pour comprendre les cris d'humiliation, de frustration, de rage et de désespoir qui s'élèvent de toute collectivité d'Indiens ou de Métis, ou que l'on entend les dimanches matin dans la prison locale de Regina.

Notes en fin de texte

1. K. Gooderham, I am an Indian (Toronto : J.M. Dent & Sons, 1969), p. 158.

2. A.G. Bayley, éd., The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1507-1700 (Toronto : University of Toronto Press, 1969), p. 66.

3. Société des Métis de la Saskatchewan, Femmes autochtones de la Saskatchewan, conseil municipal du Nord, Exposé de principes (Ottawa : Secrétariat des conférences intergouvernementales canadiennes, NCJ-25, 1975).

4. Howard Adams, "Canada is filling its prisons with Indians, says professor," in The Toronto Star (Toronto, 21 octobre 1972).

5. Union des Indiens de la Nouvelle-Écosse, "Discrimination," in Mic Mac News, éditorial, (Sydney, N.-É. : Union des Indiens de la N.-É., avril 1972).

6. Native Brotherhood in Saskatchewan Penitentiary, "Why We Are In Prison," in C.A.S.N.P. Bulletin (Ottawa : Alliance canadienne en solidarité avec les autochtones, 1975), vol. 16, nº 3, p. 3.

7. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits (Réserve de Serpent River, Ontario : Woodland Studio, 1977), p. 80.

8. D.A. Schmeiser, La délinquance chez les autochtones et la loi (Ottawa : Information Canada, Commission de réforme du droit, 1974), pp. 1 et 6.

9. Ibid., pp. 10 et 11.

10. Larry Huculak, J. Dzradyk, Sentencing Under the Liquor Control Act (Alberta : non publié), p. 26; et Schmeiser, La délinquance chez les autochtones, p. 40.

11. Schmeiser, La délinquance chez les autochtones, p. 81.

12. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits, p. 17.

13. Division des statistiques (Ottawa : ministère du Solliciteur général, 1975).

14. Ibid.

15. British Columbia Native Indian and Métis Education Club, "British Columbia Penitentiary, B.C. Native Brotherhood -

Position Paper," in Conférence nationale sur les autochtones et le régime de justice pénal - Cahier d'information (Ottawa : Secrétariat des conférences intergouvernementales canadiennes, NCJ-12, 1975).

PARTIE I
LES PEUPLES DE L'AURORE

La justice traditionnelle des Micmacs

Le territoire séculaire des Micmacs (Micmaques)[1] recouvrait la Nouvelle-Écosse, l'est du Nouveau-Brunswick, l'Île du Prince-Édouard et le sud de la Gaspésie; il se subdivisait en sept districts, chacun abritant des groupements familiaux établis dans de petits campements, d'où on lançait des expéditions de chasse et de pêche[2]. Dans l'Île du Prince-Édouard, plus de terres étaient détenues en commun que dans tout autre district des Micmacs, mais d'ordinaire on attribuait des terres à chaque famille[3].

Le gouvernement des Micmacs comptait trois paliers, dirigés respectivement par des chefs locaux, chefs de district et chefs nationaux (ou «sagamos», «sachems»). Dans chaque campement, le conseil des aînés désignait un chef local qui centralisait le pouvoir, et dont les fonctions lui étaient échues par une combinaison de droit héréditaire et de mérite personnel. La succession d'un chef défunt revenait ordinairement à son fils aîné; si cette charge dépassait les capacités de celui-ci, malgré une formation spéciale, on choisissait le chef parmi les autres membres de la famille, voire au besoin parmi les personnages respectés de la collectivité[4]. Deux adjoints, ou capitaines (désignés second et troisième «guetteurs»), secondaient normalement le chef et prenaient la relève si celui-ci tombait malade ou se révélait incompétent[5].

Les chefs locaux, réunis dans des conseils de district, confiaient à l'un des leurs la présidence des réunions et la défense des intérêts de la région. Convoqués généralement au printemps et à l'automne, les conseils fondaient toutes leurs décisions sur le principe de l'unanimité[6].

Les sachems de district, dont l'un occupait de surcroît la charge de grand chef, composaient l'«exécutif» de la nation micmaque. Le chef, dans chacun des trois paliers, provenait d'une même lignée, ce qui lui conférait une autorité naturelle. Le chef des Micmacs devait faire preuve de grandes qualités : intelligence, savoir, noblesse, courage, libéralité, outre un talent pour la chasse et un courage sans faille contre l'ennemi[7]. Ainsi, le chef s'imposait non par la force, mais par l'exemple irréprochable qu'il donnait.

Tout Micmac observait certaines règles de comportement; les sanctions et leur application variaient, bien que les mêmes peines fussent infligées dans certains cas précis. Le meurtre constituait un crime odieux, qui entraînait le plus souvent la mort du coupable; dans un tel cas, le conseil des aînés et le chef semblent avoir prononcé l'arrêt, selon le principe «vie pour vie», au nom de la communauté[8]. L'exécution du meurtrier revenait soit à la famille de la victime, soit à un groupe d'amis et de parents. S'il

s'agissait d'une femme, on demandait à l'occasion aux autres femmes du village de procéder à l'exécution[9].

On distinguait entre le meurtre, l'homicide involontaire coupable et le décès accidentel, comme en fait foi le récit suivant :

> «Une nuit, un homme partit à la chasse à l'orignal. Portant comme déguisement une ramure en écorce, il se mit à imiter le bramement de cet animal et entendit une réponse. Il poussa un deuxième bramement; la réponse le convainquit qu'il s'agissait bel et bien d'un orignal. Or l'autre, qui était en fait un homme, aperçut la ramure, tira, et entendit un bruit de chute. Il retrouva sa proie, détacha un morceau d'écorce et l'alluma; à la lumière du feu, il perçut alors un homme, qu'il avait tué d'une balle dans la poitrine. Il prit le corps, le ramena au village et fit le récit des circonstances. Nulle punition ne lui fut infligée.»[10]

S'introduire dans le territoire d'un autre constituait un grave délit, car la terre représentait l'unique gagne-pain d'une personne et de sa famille. Si le fautif récidivait malgré un avertissement, celui qui détenait les droits reconnus pouvait y remédier[11], bien qu'on ne sache pas au juste les mesures prises dans ce cas; il se peut qu'on ait soumis de tels litiges au conseil des aînés, à qui incombait l'attribution des territoires de chasse et de pêche.

La société micmaque soulageait ses orphelins, ses pauvres et ses malheureux; en particulier, le chef devait répondre du bonheur de son peuple. Le voyageur affamé pouvait parfaitement, sans aucune crainte ou honte, entrer chez un Micmac en l'absence du propriétaire et prendre ce qu'il lui fallait. Ainsi, le Micmac qui volait commettait un acte futile, qui le couvrait de ridicule et d'opprobre; d'ailleurs, il ne s'exposait à aucune autre conséquence la plupart du temps[12]. Entourés de respect, les aînés étaient pris en charge par leur famille; mais s'ils venaient à trop souffrir, ou que leur corps et leur esprit commençaient à sombrer, on mettait un terme à leur vie, rapidement et sans douleur, ou on les abandonnait dans la forêt pour que leur âme puisse y recouvrer sa liberté.

Bien que plutôt pacifiques, les Micmacs entraient parfois en conflit avec d'autres nations, le plus souvent pour venger une insulte; en effet, «les lois et coutumes du pays interdisaient [à un Micmac ayant subi un affront d'un membre d'une tribu hostile] d'excuser ou de pardonner à quelque ennemi que ce soit, à moins de recevoir en son nom beaucoup de présents, destinés à l'ensemble de la nation ou à celui ayant subi l'affront»[13]. Si toutefois l'affront était le fait d'un prisonnier de guerre, ou si celui-ci tentait de s'évader, il était promis à une mort certaine.

Les chefs et amis des parties en cause parvenaient ordinairement à régler les infractions mineures au code de conduite des Micmacs, souvent sous forme de présents à la partie offensée. Pour les

délits graves, il appartenait à la famille de la victime d'obtenir réparation; les autres membres de la communauté ne s'en préoccupaient pas outre mesure. «Habenquedouic», disaient-ils, c'est-à-dire «il n'a pas commencé, il l'a indemnisé; finissez-en, redevenez de bons amis»[14].

L'été, le rassemblement de nombreux campements fournissait l'occasion de contracter des mariages; le chef se faisait alors aider du «nudjialkatdegat ukcit maltewdj», c'est-à-dire «gardien des jeunes»; tout cela était très surveillé, au point que le gardien ne manquait pas de remarquer les jeunes gens qui se saluaient et s'observaient, puis de faire rapport au chef des attachements qui se nouaient[15].

La société micmaque tolérait la polygamie, mais le mariage et les rapports entre les sexes étaient inviolables. Après que le couple et les familles avaient convenu du mariage, le jeune homme partageait pendant un an la vie de sa future belle-famille et lui remettait tout le fruit de son labeur. Le couple, durant cette année, vivait comme frère et soeur, et leurs relations étaient étroitement surveillées; en effet, on croyait qu'une entorse à cette tradition de chasteté exposait la communauté à de graves dangers[16].

Les rapports prémaritaux jetaient l'opprobre sur la femme et sur sa famille; néanmoins, il n'était pas exclu qu'elle trouve un conjoint malgré son imprudence. Frères et soeurs, cousins, oncles et nièces ne pouvaient se marier entre eux. Le mari ou la femme pouvait mettre un terme au mariage, mais l'adultère constituait un crime grave; souvent, les adultérins étaient mis à mort[17]. Le ravisseur de l'épouse d'un autre était souvent tué par des parents de celle-ci[18].

Le chaman jouait aussi son rôle dans la résolution des conflits. On lui prêtait, outre ses fonctions spirituelles, le pouvoir de conjurer ou d'écarter les malheurs attribuables à la profanation d'un usage traditionnel, ainsi que celui de détecter le coupable, pour l'obliger à une restitution. Il n'était pas rare qu'un coupable recherche le chaman et confesse son crime, afin d'éviter qu'un désastre s'abatte sur la communauté[19].

Il était permis à un délinquant repentant de faire une restitution à sa victime, puis, pour ramener la paix, de présenter des excuses et d'offrir des présents. C'est sans doute la partie offensée qui décidait d'accepter ou de refuser l'indemnisation offerte. Un coupable acceptait sans broncher l'inévitabilité de la rétribution; il arrivait qu'il offre des présents à sa victime, en sus des autres punitions, «pour effacer du coeur (de la victime) toute trace de rancune pour le crime dont (il s'était rendu) coupable.»[20]

Les Micmacs de la Nouvelle-Écosse eurent recours pendant un temps à une colonie pénale, mais on ignore si elle existait avant

l'invasion européenne. On a parfois décrit ces lieux de bannissement comme des «îles du diable»; une Micmaque de descendance noble, Helen Martin, se souvient que l'île Chapel fut l'un de ces lieux. Un Micmac qui commettait un écart de conduite se voyait forcé de résider quelque temps dans l'île, pour apprendre à y survivre seul. Ses confrères le ramenaient seulement lorsqu'il avait compris la nécessité de collaborer avec ses voisins et de se conduire correctement.

On encourageait chaque Micmac à faire figure de citoyen idéal aux yeux de son peuple; le respect entourait quiconque se montrait généreux, digne et obligeant, tant envers les membres de sa nation qu'envers les étrangers. Les Micmacs «craignent le deshonneur & le reproche... Ilz sont excités à bien faire par l'honneur, d'autant que celui entre eux est toujours honoré, & s'acquiert du renom, qui a fait quelque bel exploit.»[21]

Notes en fin de texte

1. Peter Christmas, Wejkwapniac (Nouvelle-Écosse : Association micmaque d'études culturelles, 1977), p. 23.

2. Ibid., p. 2.

3. Frank G. Speck, Beotuk and Micmac (New York : Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1922), p. 117.

4. Bernard Hoffman, The Historical Ethnography of the Micmac of the Sixteenth and Seventeenth Centuries (California : University of California, 1946), p. 515.

5. Wilson Wallis et Ruth Wallis, The Micmac Indians of Eastern Canada (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1954), p. 175.

6. Christmas, Wejkwapniac, pp. 3 et 4.

7. Hoffman, The Historical, p. 515.

8. Wallis et Wallis, The Micmac, p. 173.

9. Marc Lescarbot, Histoire de la Nouvelle-France (Toronto : Champlain Society, 3e édition) volume III, p. 420.

10. Wallis et Wallis, The Micmac, pp. 172 et 173.

11. Speck, Beotuk and Micmac, pp. 94 et 131.

12. Thwaites, éd., The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791, (Cleveland, Ohio, 1896) volume I, p. 275.

13. Citation de Le Clerq in Hoffman, The Historical, p. 246.

14. Thwaites, Jesuit Relations, volume I, p. 275.

15. Wallis et Wallis, The Micmac, p. 238.

16. Hoffman, The Historical, p. 285.

17. Thwaites, Jesuit Relations, volume III, p. 99.

18. Wallis et Wallis, The Micmac, p. 173.

19. Hoffman, The Historical, p. 461.

20. Ibid., p. 597.

21. Lescarbot, Histoire, volume III, p. 417.

La justice traditionnelle des Naskapis

Les Naskapis (ou Nanénots, comme ils se désignaient eux-mêmes) occupaient l'intérieur surélevé du Québec, la péninsule Ungava et l'est de Sept-Îles, au Labrador[1]. Pratiquant la chasse, la tribu se divisait en bandes, composées de plusieurs familles, formant une alliance très peu structurée. Un territoire de chasse était reconnu à chaque bande. Il n'existait pas d'organisation tribale permanente; en temps de guerre, toutefois, la direction des opérations était confiée à un conseil général[2], composé généralement des guerriers les plus notables plutôt que des chefs désignés en temps de paix.

Quand la paix régnait, chaque bande élisait un notable, ou chef, qui n'exerçait qu'une infime autorité, et qui prenait bien garde de régler sa conduite sur l'opinion publique. Le chef ne pouvait intervenir dans les affaires d'importance qu'à condition de jouir du soutien, dans chaque campement, d'un conseil de chasseurs réputés[3]. Il lui incombait entre autres de surveiller la répartition des territoires de chasse, de veiller au bien-être des membres de la collectivité et d'exercer certaines fonctions juridiques[4]. Mais son autorité s'évaporait tout à fait durant la saison d'hiver, quand les Naskapis partaient dans leurs territoires de chasse.

Les enfants passaient de longues heures auprès des aînés à apprendre les occupations des adultes, à s'imprégner des valeurs et règles de la société naskapie et à comprendre leur environnement; ils y apprenaient aussi l'importance extrême de l'assistance mutuelle dans leur rude climat, notamment durant les longs mois d'hiver passés en isolation. En effet, le mode de vie des Naskapis et les règles qui guidaient leur existence découlaient pour une bonne part de la dureté de leur environnement. Ainsi, ils créèrent un système d'appel à l'aide, qui servait aussi à indiquer aux personnes en détresse qu'elles seraient bientôt secourues : des poteaux encochés étaient placés à la limite des territoires de chasse, la forme des encoches signalant le type d'urgence et l'éloignement du camp; quiconque observait ces appels muets était tenu de prêter secours, quels que fussent ses sentiments envers les personnes en danger. On croyait qu'un manquement à ce devoir envers son voisin entraînait des chasses peu fructueuses, par entremise surnaturelle, et pouvait donc amener la famine. Le voyageur affamé, qu'il soit Naskapi ou étranger, était en droit de prendre la moitié d'une cache de nourriture, sans la permission du propriétaire ni paiement immédiat[5].

Apparemment, peu d'activités étaient interdites au Naskapi, et moins encore nécessitaient l'intervention d'un tiers entre les parties en cause. Le conseil et le chef n'intervenaient officiellement qu'en cas de meurtre et de troubles persistants, et même alors seulement à la demande de la partie lésée[6]. Il

appartenait aux gens et à leur famille de régler tout problème éventuel, surtout en saison de chasse.

Le choix d'un tiers pour régler les problèmes d'un particulier était fonction de la période de l'année et de la nature du conflit. On demandait généralement l'intervention du chef si le litige ou l'offense se produisait durant les mois chauds, alors que la bande était réunie, ou si le plaignant pouvait attendre jusqu'à l'été. Une fois la plainte déposée, l'accusé devait comparaître devant le chef et répondre aux accusations; on comptait sur sa véracité, et l'on se trompait rarement. Toute tentative de nier une accusation dont la vérité sautait aux yeux était punie d'une peine d'autant plus grave. On donnait rarement suite aux simples plaintes, à moins que la culpabilité de l'accusé ne fût clairement établie avant l'audience. Le chef jugeait seul et sans aide les cas mineurs, mais si le cas se révélait grave, ou menaçait la paix de la collectivité, le conseil et le chef l'entendaient ensemble[7].

Le meurtre et l'homicide involontaire coupable constituaient des crimes graves, car les Naskapis sont ainsi faits qu'ils ne distinguent pas nettement entre les deux; toutefois, le meurtre en état de légitime défense ne donnait lieu à aucun châtiment. La complicité dans le meurtre était considérée de moindre gravité que le meurtre lui-même. Il était non répréhensible (et donc non punissable) d'abriter et de nourrir un assassin. La coutume voulait que la famille de la victime la venge en tuant son assassin. Parfois, vu la position du coupable dans la communauté, ou les circonstances du décès, on se bornait à blesser le meurtrier. Le chef et le conseil intervenaient seulement si la victime n'avait pas de parenté en état de la venger, ou si la famille négligeait son devoir et qu'il fallait le lui rappeler[8]. Parfois, si on ignorait l'identité du coupable, ou si un doute subsistait sur sa culpabilité, le chef présentait des cadeaux à la famille en deuil, pour la réconforter[9].

Un homme blessé par un autre obtenait sa propre satisfaction la plupart du temps; il exigeait un paiement, ou consultait un chaman, comme nous le décrivons ci-après, afin de punir le coupable. La collectivité intervenait seulement si les coups et blessures rendaient la victime incapable de chasser; le coupable était alors tenu de nourrir et d'abriter celle-ci.

Le chef était souvent sollicité dans des cas d'intrusion sur le territoire d'un autre. En effet, toute vie et tout bien, dans une société de chasseurs, découlent de cette unique ressource, ce qui explique la sévérité des lois des Naskapis à cet égard, notamment pour la chasse. Cette loi souffrait toutefois une exception importante en faveur des personnes dans le besoin, qui pouvaient faire usage d'une «chasse gardée» si la famine les guettait.

À la première intrusion, le propriétaire se bornait à demander au fautif de ne pas récidiver. Mais une personne qui abusait du

privilège, ou qui récidivait constamment, posait un danger mortel pour la famille du propriétaire, dont le territoire était le seul moyen de subsistance; le détenteur du droit sur le territoire prenait donc note des transgressions tout au long de la saison de chasse, puis, dès le retour au campement, demandait au chef de régler son compte avec le coupable.

> «Le chef a une entrevue avec le fautif, pour prévenir celui-ci qu'il se conduit mal et ne doit pas recommencer. Il lui ordonne ensuite de restituer au propriétaire du territoire la moitié de la valeur de ce qu'il a dérobé, pour fournir au coupable l'occasion de se repentir, sans toutefois le punir trop sévèrement. Ensuite, le chef l'avertit qu'en cas de récidive, le propriétaire est en droit de tirer sur lui; en outre, s'il recommence l'hiver suivant de piéger ou de chasser illégalement, et qu'il est tué par le propriétaire pour cette raison, ce dernier n'aura aucun compte à rendre.»[10]

Le Naskapi vouait tout son mépris au voleur, mais le vol n'était guère puni; le coupable était simplement tenu de restituer son butin. De même, on exigeait une restitution de la part des incendiaires et de ceux qui endommageaient un territoire de chasse.

Toutefois, le rapt de la femme d'un autre constituait un grave délit : si le chef avait vent qu'un tel acte se préparait, il interdisait à l'homme d'exécuter son dessein. Si ce dernier refusait d'obtempérer, on le liait, ou on l'attachait à un arbre, pour essayer de le faire renoncer à son projet[11].

Certains actes auxquels ne s'attachait aucune punition formelle attiraient néanmoins une forte réprobation de la part de voisins, parfois même un ostracisme si total qu'il ne restait au fautif d'autre choix que d'émigrer; entraient dans cette catégorie l'inceste, l'adultère et le viol. Le mari ou la femme pouvaient entamer un divorce, ou déserter le couple; la désertion était toutefois plus inconvenante pour la femme que pour l'homme[12].

Les Naskapis croyaient en un dieu céleste et en des esprits, qui animaient toutes choses dans leur environnement, et qu'il fallait apaiser au moyen de diverses cérémonies et de tabous; quiconque négligeait ces rituels, ou les pratiquait mal, s'exposait à la maladie ou à un autre désastre[13]. Le chaman était réputé capable de communiquer avec les esprits, pour leur demander de protéger ou de punir une personne. Les Naskapis croyaient aussi en l'existence d'esprits mauvais, capables d'élire domicile dans le cerveau d'un homme, ou même de l'envahir tout entier; le «wiltigo», par exemple, pouvait transmuer un homme en un cannibale. Si le chaman ne parvenait pas à évacuer l'esprit mauvais, on tuait la personne qu'il hantait.

L'hiver, on demandait au chaman d'intervenir dans les litiges - le plus souvent des transgressions de chasse - dont le règlement ne

pouvait attendre jusqu'à la réunion d'été[14]. L'une des parties engageait le chaman pour son compte exclusif, ce qui la privait de tout droit de recours auprès d'une autre instance. Avant de représenter l'une des parties, le chaman veillait, la plupart du temps, à entendre l'exposé des faits et à jauger l'opinion publique. S'il acceptait de représenter la personne, le chaman en avertissait ordinairement l'autre partie; souvent, cela suffisait pour que la paix s'instaure entre les deux adversaires.

Si le fautif persistait, le chaman enjoignait à son client de bâtir un «wapanon» (maison des esprits); la nuit venue, il y entrait, évoquait l'esprit du fautif par l'intermédiaire de son propre esprit (le «mistapéo»), puis une lutte des esprits s'engageait.

Parfois, l'accusé retenait à son tour un chaman; il s'ensuivait un «combat des esprits» entre le chaman et ses alliés spirituels. Si les esprits du chaman de l'accusé subissaient une défaite, on croyait que l'accusé tomberait raide mort, ou connaîtrait une malchance telle qu'il finirait par mourir de faim[15]. Cela ressemblait à un procès dont les participants appartenaient au monde spirituel, mais dont les conséquences étaient des plus matérielles.

Le fauteur de trouble étant perçu comme une menace pour la paix et la sécurité de la collectivité, celle-ci avait tôt fait de lui régler son compte :

> «... la collectivité punit d'expulsion le voleur impénitent, l'éternel querelleur, l'intrus qui chasse tout le temps sur le territoire des autres... L'expulsion équivaut à une sentence de mort : la bande cesse pour lui d'être un lieu de refuge et de protection; son terrain de chasse n'est plus inviolable; tenu à l'écart par tous ses confrères, il traîne une vie misérable; il devient comme un loup solitaire.»[16]

Pour résumer, le Naskapi devait jeter un regard lucide sur lui-même, se maîtriser et régler seul les petits problèmes sociaux qui se présentaient. Chacun pouvait vivre à sa guise, presque sans ingérence de la part des autorités. En cas de litige, le chef n'intervenait que si on le lui demandait, ou si l'opinion publique l'exigeait; ses pouvoirs s'exerçaient aussi longtemps que la bande vivait réunie. Les mois d'hiver, on demandait souvent au chaman d'intervenir, sur le plan surnaturel ou spirituel, en faveur des victimes. Chacun portait en lui les règles de la société naskapie, auxquelles veillait la famille immédiate; on ne faisait appel aux pouvoirs publics pour appliquer ces lois que si l'harmonie de la collectivité l'exigeait absolument.

Notes en fin de texte

1. Commission de géographie du Canada, Handbook of Indians of Canada (Ottawa : C.H. Parmalee, 1912), p. 335.

   A.G. Bayley, éd., The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1507-1700 (Toronto : University of Toronto Press, 1969), p. 3.

2. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 6e édition, 1963), p. 272.

3. J.E. Lips, Naskapi Law (Lake St. John & Lake Mistassini Bands) (American Philosophical Society, Lancaster Press, 1947, vol. 37, partie 4), p. 475.

4. Ibid., pp. 401 et 404.

5. Ibid., pp. 472 à 478.

6. Ibid., p. 469.

7. Ibid., pp. 403 et 475.

8. Ibid., p. 470.

9. Marc Lescarbot, Histoire de la Nouvelle-France (Toronto : Champlain Society, 3e édition), p. 168.

10. J.E. Lips, Naskapi Law, p. 403.

11. Ibid.

12. Ibid., p. 423.

13. Jenness, The Indians, p. 273.

14. Lips, Naskapi Law, pp. 476 et 477.

15. Ibid., p. 481.

16. Ibid., p. 469.

PARTIE II
LA LUTTE POUR LE POUVOIR
(1500 À 1763)

Les débuts de l'invasion

Il aura fallu aux Européens 250 ans pour mener à bien l'invasion de la côte est de l'Amérique du Nord, invasion qui eut pour vecteurs les explorateurs, commerçants, missionnaires, soldats et agents des monarchies. Quand la côte Est du Nouveau-Monde fut finalement arrachée à ses propriétaires autochtones, la maladie, la guerre, l'alcool et le simple génocide avaient décimé les bandes, et le pouvoir des chefs et conseils indiens avait été usurpé. La présence du Blanc entraîna des mutations profondes des frontières et des alliances entre tribus; de nouvelles normes morales et criminelles se substituèrent aux valeurs traditionnelles; enfin, l'appareil mis en place pour appliquer les lois et normes étrangères finit par saper les pouvoirs indiens traditionnels. En l'espace de 250 ans, les intrus étaient parvenus à la fois à subjuguer les tribus de l'Est et à étouffer jusqu'aux germes des générations à venir.

On croit que les Vikings furent les premiers Blancs à atteindre la partie septentrionale de l'Amérique du Nord; vers 1000 ap. J.-C., Lief Eriksson fonde en Nouvelle-Écosse une colonie, dont ont bientôt raison les querelles intestines[1] et les hostilités avec les Indiens de la région. Les contacts entre Indiens et Européens sont si brefs et circonscrits qu'ils ne tardent pas, de part et d'autre, à sombrer dans la mythologie.

La découverte de bancs de poissons d'une incroyable richesse, au large de Terre-Neuve, puis la venue à Terre-Neuve même de Jean Cabot en 1497, signalent le début de la ruée européenne : Portugais, Français, Anglais, Espagnols, tous viennent en nombre croissant profiter de la manne.

Cependant, un siècle s'écoulera entre la venue de Cabot et l'implantation réussie de colonies, car les contacts entre Blancs et Indiens, au XVI[e] siècle, se bornent à de courtes incursions à l'intérieur des terres en vue de s'approvisionner, à du troc et à une exploration du continent. On note peu d'ingérence dans la vie des tribus, bien que le Blanc se livre déjà à des brutalités qui donnent un avant-goût de l'avenir.

L'explorateur Jacques Cartier fournit dès cette époque un exemple des intentions de l'Europe : accueilli chaleureusement, il enlève des Indiens, y compris des chefs et des enfants, afin d'en apprendre davantage sur les habitants du nouveau continent et pour les exhiber en Europe[2]. En 1533, lors de son premier voyage d'exploration en Amérique du Nord, les Micmacs, embarqués dans des douzaines de canots, l'accueillent à grands renforts de salutations; pour toute réponse, Cartier fait tirer une volée. La paix n'est pas plus tôt négociée, et solennisée par un échange de présents, que les nouveaux venus plantent une croix, portant les

mots «Vive le Roy de France», sur le rivage des Micmacs; calmement, le chef du district admoneste son nouvel «ami» et «lui montroit toute la terre des environs, comme s'il eût voulu dire qu'elle étoist toute à lui, & que nous [Cartier et son équipage] n'y devions planter cette croix sans son congé»[3]. Bien entendu, le chef ignore ce que représente cette croix aux yeux des hommes venus des Grandes Eaux : Cartier revendique le territoire au nom d'une nation européenne, et tire ainsi la première volée de la guerre qui aboutira à la prise de toutes les terres des nations indiennes de l'Est.

Au début du XVII[e] siècle, le séchage supplante la salaison comme méthode de conservation du poisson pour le long voyage de retour; or cette évolution technique nécessite la création d'établissements permanents. À la même époque, les peaux en provenance d'Amérique connaissent un regain de faveur en Europe, ce qui invite le Blanc à pousser plus avant à l'intérieur des terres. Ces nouveaux facteurs économiques avivent la concurrence (et l'hostilité) entre Français et Anglais. Pour les Indiens, de plus en plus impliqués dans ces échanges, les biens et l'alcool troqués contre les fourrures posent les fondements de la dépendance économique, premier pas vers la perte de pouvoir politique et social des tribus.

Pour prendre tout son essor, le commerce de la peau, fabuleusement lucratif, nécessite à la fois l'octroi de droits coloniaux exclusifs et une colonisation accélérée. Ces deux faits marquent le début véritable de la colonisation et des revendications territoriales. En 1540, le roi de France dépêche, pour établir des colonies, ses représentants, le «Capitaine Quartier» (Jacques Cartier) et «messire Iean François», premier «Lieutenant general és terres neuves de Canada»[4]. Lors des voyages qui suivent, le Capitaine et les autres officiers reçoivent le pouvoir d'administrer la justice parmi les colons des nouvelles colonies; la colonisation fait ses premiers pas au Canada.

La première tentative de colonisation de la Nouvelle-France se solde par un échec. Elle aura néanmoins des suites : le Roi de France, qui tient au plan qu'il s'est fixé, octroie des monopoles à plusieurs personnes entre 1602 et 1627, date de formation de la Compagnie des Cent-Associés (Compagnie de la Nouvelle-France) par le cardinal Richelieu. Cet état de fait, allié aux efforts déployés par la France pour établir une colonie durable, marquent la fin des simples escarmouches qui opposent tout d'abord Français et Anglais pour s'accaparer le commerce des peaux, et le début de l'immense combat pour s'emparer du «Nouveau-Monde».

La colonisation traîne et stagne jusqu'à ce que le roi Louis XIV et son ministre Colbert déclenchent en 1661 une vaste campagne impérialiste. La région est inondée de provisions, de soldats et de colons[5], avant que s'engage la véritable conquête du territoire indien. Nul ne semble se préoccuper des droits de propriété de la

population d'autochtones, qui est déjà clairsemée; les nations indiennes n'importent aux Européens qu'en autant qu'elles répondent à leurs objectifs militaires, commerciaux et religieux.

Les Anglais, pour leur part, ont élu domicile en Nouvelle-Angleterre et cherchent à s'approprier l'Acadie (Nouvelle-Écosse); dans ce but, ils font venir leurs alliés indiens, notamment les Agniers (Mohawks), pour attaquer les Français et leurs alliés, les Algonquins[6].

Le conflit que les Européens transposèrent dans le Nouveau-Monde opéra une mutation profonde des frontières tribales, et, dans certains cas, contribua à la création de nouvelles confédérations entre tribus. À une époque reculée, les Agniers habitaient plus à l'est et se trouvaient régulièrement en contact avec les Micmacs; il n'est pas impossible que les deux groupes aient été jadis en bons termes. À la suite d'une querelle, toutefois, les Kwedeches (ou «Agniers», «Mohawks») furent refoulés dans ce qui constitue aujourd'hui le Québec, et même au-delà[7], et se joignirent alors à la Confédération des Iroquois, fondée au XV[e] siècle. Il en résulta un antagonisme entre, d'une part, les Agniers et les Iroquois, et d'autre part les Micmacs et les autres tribus de l'Est. La venue des Européens, puis l'alliance entre Français et tribus de l'Est, forcent les Iroquois hors du Québec dès 1600. Les Montagnais s'engouffrent dans la brèche[8].

Dans les années 1670, l'expansion de la colonisation en Nouvelle-Angleterre refoule vers le nord les Abénaquis, établis dans les frontières actuelles du Maine. Les Abénaquis (et notamment trois branches, les Penobscots, Malécites et Passamoquoddys) font alliance avec les autres nations indiennes des Maritimes qui ont épousé la cause française[9]. Rejointes par plusieurs tribus de l'Est, spécialement les Micmacs, toutes ces nations forment la Confédération Wabnaki, qui subsistera jusque bien avant dans le XIX[e] siècle. Organisme de défense, la Confédération établit des règlements pour les tribus qu'elle unit, touchant notamment les territoires de chasse et de pêche. Toutefois, chaque nation conserve ses propres lois et structures politiques.

À une date postérieure à 1638, les Iroquois présentent inopinément un wampum (ceinture-symbole) à la Confédération Wabnaki, et à d'autres tribus de l'Est, ce qui élargit la Confédération, mais en relâche les liens (nous décrivons cette Confédération plus loin dans le texte). Celle-ci se réunit à Caughnawaga, au Québec, normalement tous les trois ans. L'escalade de la violence, imputable aux nouveaux venus, incite un fameux chef huron du nom de Kondiaronk à renforcer la coalition indienne :

> «En 1701, Kondiaronk présida une conférence de paix à laquelle assistèrent les chefs de trente-huit nations. Quelque 1 300 représentants auraient conclu un traité de paix et un pacte de neutralité, connus sous le nom de Paix de Montréal.»[10]

Le christianisme joua un rôle prépondérant dans la création d'une confédération unissant Indiens et Français, car les Jésuites, instruments de l'Église catholique, fournirent l'affiliation religieuse qui devait mener à une alliance politique avec la monarchie française. Les missionnaires concoururent à l'expansion du commerce de la fourrure : en effet, les Jésuites se virent attribuer par la Couronne la moitié des intérêts sur la pelleterie; c'est dire que les intérêts de l'Église furent étroitement mêlés à ceux de l'Empire français dès l'arrivée des premiers missionnaires à Port Royal (Nouvelle-Écosse) en 1611[11].

Le missionnaire permit aux Français d'exercer une influence autrement plus grande, en nature et en étendue, que la colonisation initiale. Au XVII[e] siècle et au début du XVIII[e] siècle, les Jésuites sont souvent les seuls Français à résider parmi les tribus alliées. L'influence de l'Église catholique dans l'Est grandit parmi les Micmacs lorsque leurs grands chefs se convertirent à la nouvelle foi. La conversion en 1610 du grand chef Membertou, qui avait alors largement dépassé le centenaire, modifia le rôle du chef principal des Micmacs. À dater de ce jour, l'Église compta un représentant micmac parmi les grands chefs[12].

À la même époque, les missionnaires jésuites exercent un fort ascendant sur les habitants de la Nouvelle-Écosse (Acadie). À l'Est, on enseignait rarement aux tribus à lire ou à écrire le français; l'instruction se donnait dans leur propre langue, c'est-à-dire que le prêtre fut, pendant plusieurs décennies, l'unique source d'information et d'interprétation des mouvements et des intentions des Européens. Un deuxième facteur poussa les Indiens à s'allier à l'Église : seuls ceux qui se convertissaient au catholicisme avaient droit aux fusils et aux munitions qui les protégeraient au Sud contre les empiétements des Anglais sur leurs terres[13].

Certains Jésuites, comme le père Le Loutre, usèrent de leur influence pour encourager la riposte contre les Anglais, allant jusqu'à prendre part à la lutte contre «l'ennemi commun». Les Jésuites assumaient aussi le rôle, à titre informel, de magistrats civils, et ne se faisaient pas faute «d'imposer des peines canoniques pour faire respecter leurs décisions, que dictaient le plus souvent les préoccupations politiques de Québec et de la France.»[14] Toutes les tentatives des Anglais pour ébranler ce rôle judiciaire échouèrent.

Le problème de l'Église et du divorce illustre le rôle du missionnaire. En général, les tribus de l'Est croyaient en la fidélité absolue dans le mariage; cependant, le mari ou la femme avait toute latitude pour quitter son conjoint - c'est-à-dire «divorcer», selon les Européens. Horrifiés par le taux de divorce parmi leurs «ouailles» indiennes, les missionnaires résolurent d'éliminer ce qui, aux yeux de l'Église, constitue un péché mortel.

Si un couple se séparait, on invitait le plus souvent la femme à retourner chez son conjoint, souvent sous peine de punitions.

> «Parfois, la femme obtempérait; d'autres aimaient mieux aller ignominieusement en prison plutôt que de s'en retourner chez leur ancien compagnon. À une occasion, une femme fut détenue pendant 24 heures sans feu ni couverture, et presque sans nourriture; on menaça une autre femme qui avait fui son mari de l'enchaîner par les pieds pendant quatre nuits et quatre jours, sans nourriture.»[15]

Mais les Micmacs conservèrent nombre de leurs coutumes, en dépit des pouvoirs concédés à l'Église pour définir les crimes et appliquer les punitions. L'ingérence des missionnaires et des autres Européens dans leur mode de vie exaspérait parfois les Micmacs; le père Le Clercq relate l'épisode d'une vieille veuve qui, malgré sa faim, refuse de prendre la nourriture d'un jeune chasseur qui a de la viande en abondance, parce qu'une ancienne coutume le lui interdit dans les circonstances. Toutes les remontrances du missionnaire pour la convaincre de son erreur restent sans effet.

> «Ses enfants se mirent à murmurer contre moi parce que j'encourageais leur mère à renoncer aux coutumes de leurs ancêtres; ils me firent remarquer que les Indiens avaient leur propre façon de vivre, tout autant que les Français, et que nous devrions vivre selon nos maximes sans pour autant les obliger à renoncer aux leurs.»[16]

Les épidémies qui sévissent chez les Indiens de l'Est à cette époque sapent l'autorité du chaman, chef spirituel traditionnel; en effet, tandis que les chamans, chefs et simples Indiens en meurent par centaines, les Jésuites conservent ce qui semble à première vue une santé excellente, voire prodigieuse. Les tribus de la côte Est croyaient de temps immémorial que le chaman pouvait invoquer des forces surnaturelles pour provoquer la mort; quand les Indiens entendirent les prêches des missionnaires sur la rétribution divine pour les actes mauvais, certains en vinrent tout naturellement à croire que ces prêtres avaient provoqué les épidémies, comme punition pour leur mauvaise conduite[17].

Les chefs spirituels ne furent pas les seuls Indiens à voir leur pouvoirs diminuer. Dès 1616, le père Baird signale que seuls deux ou trois chefs de district indiens conservent tous leurs pouvoirs. À l'Est, le pouvoir du chef repose sur le libre soutien du peuple; à mesure que la société indienne compte davantage d'influents personnages étrangers (prêtre, pelletier, etc.), les tribus indiennes des Maritimes cessent d'exécuter les volontés du chef, ou même d'écouter ses avis[18].

Si les pouvoirs des chefs furent éclipsés, ceux des conseils des aînés furent anéantis[19]. Traditionnellement, ces derniers jouaient

un rôle décisif dans la détermination des terrains et règlements de chasse. Les pelletiers assumèrent tout d'abord une bonne part de ces fonctions, qui revinrent ensuite, quand le commerce des peaux fut établi, aux directeurs des compagnies de pelleterie. Les Montagnais, par exemple, détenaient auparavant leurs territoires de chasse par familles ou par groupes; à cette époque, ils adoptèrent le principe de propriété individuelle[20].

Durant cette époque, les Micmacs subirent le plus fort de la colonisation dans les Maritimes, de même que de la dévastation provoquée par la rivalité des Européens pour la Nouvelle-Écosse. De 1621, date à laquelle la Couronne britannique cède les terres à Sir William Alexander, jusqu'aux traités d'Utrecht, en 1714, la colonie change de mains à six reprises[21]! Alliés des Français, les Micmacs furent durement punis à chaque invasion successive des Anglais; même si ces derniers ne déclarèrent jamais officiellement la guerre aux Micmacs, ils offrirent une récompense pour chaque Indien tué ou fait prisonnier, à raison de dix livres par scalp d'homme, de femme ou d'enfant[22].

L'alcool entre pour beaucoup dans la déliquescence des campements indiens; des collectivités naguère paisibles sont déchirées par des rixes, parfois même des meurtres. De cette époque datent mille descriptions de cet aspect de l'expansion du commerce des peaux.

> «Mais à present ils boivent bien d'une autre façon depuis qu'ils ont hanté les navires pescheurs... ils n'appellent pas boire s'ils ne se saoulent, & ne croient pas avoir beu s'ils ne se battent et ne s'assomment... leurs femmes ostent de leurs cabannes, les fuzils, les haches... elles ne leur laissent rien dont ils se puissent tuer... & tout aussi-tost qu'elles leur ont osté tout ce dont ils se pourroient blesser elles l'emportent dans le bois au loing où elles se vont cacher avec tous leurs enfans : après cela ils ont beau se battre s'assomer & se tuer, les femmes n'y viennent point, jusques au lendemain...»[23]

Il semble que les tribus des Maritimes interprétèrent les effets mystérieux de l'alcool à la lumière de leur expérience : les comportements déréglés étant perçus comme l'oeuvre d'un esprit supranaturel mauvais, «l'Indien qui buvait de l'eau-de-vie était possédé temporairement par cet esprit, à qui revenait la responsabilité de ses actes.»[24] Dans cette optique, il se révélera à peu près impossible, deux siècles durant, d'obtenir des autorités tribales indiennes qu'elles punissent (ou même condamnent) un acte commis par l'un des leurs en état d'ébriété.

Le débat qui s'ensuivit entre l'Église et l'État français sur les façons de freiner les ravages de l'alcool constitue l'un des premiers exemples d'atteinte aux droits d'autodétermination des Indiens. Tout au long des XVII[e] et XVIII[e] siècles, l'État et l'Église affichent des proclamations et adoptent des lois sur

l'alcool, prélude à la notion de «crime indien». En 1636, la loi suivante entre en vigueur en Nouvelle-France :

> «Les Indiens en état d'ébriété doivent dénoncer celui qui leur a vendu l'alcool, lequel devra payer une amende. S'ils refusent, l'entrée des maisons françaises leur sera interdite. Si on les laisse entrer, l'Indien et le Français seront tous deux condamnés à une amende. Un Français qui contrevient à ce règlement doit verser une amende de cinquante francs, mais les Indiens en faute promettent de la payer en pelleteries (fourrures).»[25]

Tout au long du XVII[e] siècle, les lois se font plus draconiennes. En 1657, le Conseil de Sa Majesté autorise un représentant «à arrêter les Indiens ivres et à les contraindre à dénoncer les vendeurs français»[26]. Par une proclamation de 1660, l'Église punit d'excommunication quiconque vend de l'alcool aux Indiens. Les chefs, dans l'Est, sont gravement préoccupés par les ravages de l'alcool, à tel point que certains font une proclamation conjointe avec le Gouverneur en 1648 :

> «pour interdire la vente, l'achat et la consommation excessives de spiritueux. On disait que le chef qui dictait une loi savait que son peuple ne reconnaîtrait pas l'empreinte de la juridiction française; le Gouverneur les assura donc que la parole de tous les chefs avait force de loi, et qu'ils auraient à subir les peines imposées par les Français en cas de transgression. Durant cette période, des peines sévères furent imposées pour les cas d'ébriété à Cadosassac et à Trois-Rivières.»[27]

Quelques Indiens se plaignirent au Gouverneur de ces lois spéciales qui les visaient exclusivement, puisqu'un Français ivre pouvait faire la noce sans être inquiété par les autorités. «D'un autre côté, les Indiens se révélaient parfois presque trop disposés à se punir, et demandèrent plus d'une fois permission de se flageller.»[28]

Par leur présence, les Blancs dans les Maritimes exercèrent d'autres effets tout aussi graves sur la justice traditionnelle parmi les nations indiennes. Certaines tribus combinèrent des éléments de leur système et du système européen; d'autres se virent contraintes de renoncer à rendre la justice dans certaines circonstances; d'autres enfin, écrasées par l'irrésistible poussée européenne, furent dépossédées de quasiment tout pouvoir politique et juridique.

Les Européens attendirent, avant de se déclarer officiellement compétents pour régler les questions juridiques au nom des tribus, d'être en nombre suffisant pour en assurer l'administration et l'application. Un exemple : en 1618, deux Montagnais assassinent deux Français à Québec. Nul ne conteste les faits. Les Français soutiennent que les accusés doivent être jugés selon les lois

françaises; cela donne lieu à un vaste débat, à l'issue duquel on décide - les Français étant alors beaucoup moins nombreux que leurs alliés indiens[29] - d'accepter les deux enfants offerts par les tribus à titre de réparation. Mais l'époque des compromis dure peu. En avril 1644, le gouvernement colonial français convoque à Québec les chefs de ses alliés, et leur annonce que «les peines pour les crimes violents et le meurtre doivent être celles prévues par la loi française.»[30]

Les Anglais agissent de même lorsqu'ils signent des traités avec les Micmacs, à chaque occupation successive de la Nouvelle-Écosse, «ententes» dans lesquelles revient sans cesse la question de juridiction. En 1693, on insère la clause ci-dessous dans la Clause compromissoire et Entente (Submission and Agreement) avec les Indiens de l'Est, à Fort William Henry :

> «En cas de litige ou de divergence future entre un Anglais et un Indien, pour un préjudice ou une blessure réelle ou imaginaire perpétrée par l'une des parties sur l'autre, l'Indien ne peut se venger lui-même, mais doit demander au gouvernement de Sa Majesté de fixer un lieu pour obtenir recours dans les formes légales; nous demandons par la présente d'être régis et gouvernés par les lois et volontés de Sa Majesté, et de jouir de leur protection.»[31]

Cette même clause figure aussi dans les traités de 1713 et de 1725.

Les valeurs fondamentales des Algonquins et leur stabilité sociale pâtirent de leur établissement dans de grands villages. Auparavant, les familles vivaient séparées, chaque membre étant bien connu dans son petit groupe et ayant une notion parfaitement claire de ce qui constitue un «comportement convenable». Mais les Européens avaient éliminé l'organisation traditionnelle du pouvoir des Algonquins; les modes de comportement coutumiers ne convenaient plus, à la lumière de la réalité créée par les nouveaux venus[32].

Les nations des Naskapis et des Montagnais opposèrent plus de résistance aux changements, notamment les premiers, qui vivaient à l'écart dans le Nord-Est et dont le contact avec les Blancs se borna pour un temps à recevoir des missionnaires et des pelletiers. Les Naskapis avaient su conserver presque sans mélange leur vie ancestrale de chasseurs semi-nomades, bien qu'ils aient emprunté aux Européens certains traits de leurs procédures et applications judiciaires : un certain formalisme présidait aux audiences du chef et du conseil, qui ressemblaient davantage à un tribunal; on entendait des témoins, ce qui innovait par rapport au passé, bien que personne ne fût assermenté. Il était entendu, sans l'ombre d'un doute, que tous les témoins diraient la vérité, sans excepter l'accusé. La culpabilité était décidée au vote majoritaire du chef et du conseil. Il appartenait au chef de prononcer la sentence, dont le conseil assurait peut-être l'exécution. Si la mort était prononcée, trois ou quatre conseillers emmenaient immédiatement

l'homme hors du village et l'exécutaient au fusil[33]. Cette exécution par l'État était en contradiction directe avec la coutume voulant que la famille applique elle-même la punition.

La défaite de la France, la capitulation de Montréal en 1760, puis, trois ans plus tard, l'expulsion des Acadiens hors de la Nouvelle-Écosse, marquèrent la fin de l'ère des combats. Mais l'invasion européenne laissait dans son sillage une traînée de haine, de violence et de mort, sans compter l'assujettissement des habitants indiens de l'Est. Tant qu'on avait eu besoin des tribus pour se battre aux côtés des Européens, on leur avait permis d'organiser leurs affaires internes. Des alliances d'un genre nouveau s'étaient nouées; les Indiens avaient acquis une nouvelle façon de voir la loi, tant à l'échelle régionale que locale. Le traité de Paris, conclu en 1763, bouleverse les rapports entre Blancs et Indiens. Il cesse de se révéler nécessaire (ou même permis) d'accommoder le mode de vie indien. Le Blanc a fini par renverser les structures traditionnelles des tribus de l'Est; ses lois se sont substituées à la justice indienne. Désormais, l'asservissement avance à visage découvert.

Notes en fin de texte

1. J.M.S. Careless, Canada, A Story of Challenge (Toronto : Macmillan of Canada, 1963), p. 23.

2. Bernard Hoffman, The Historical Ethnography of the Micmac of the Sixteenth and Seventeenth Centuries (Los Angeles: University of California, 1946), p. 28.

3. Marc Lescarbot, Histoire de la Nouvelle-France (Toronto : Champlain Society, 3e édition), p. 52.

4. Ibid., p. 181.

5. Careless, Canada, pp. 47 et 48.

6. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ontario : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 63.

7. Hoffman, The Historical, p. 97.

8. Ibid., p. 111.

9. W.D. Wallis et R.S. Wallis, The Micmac Indians of Eastern Canada (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1954), p. 223.

10. Kanatha (Village huron, Québec : Centre socio-culturel amérindien, volume 4, no 1), pp. 6 et 7.

11. Hoffman, The Historical, p. 43.

12. Anonyme, The Prehistory of the Maine-Maritime Area (disponible auprès de l'Union des Indiens de la Nouvelle-Écosse, Sydney).

13. Patterson, The Canadian Indian, p. 61.

14. Anonyme, The Prehistory.

15. A.G. Bailey, éd., The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1507-1700 (Toronto : University of Toronto Press, 1969), p. 104.

16. Hoffman, The Historical, pp. 311 et 312.

17. R.G. Thwaites, éd., The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels, and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791 (Cleveland, Ohio, 1896, volume XVI), pp. 53 et 93.

18. Hoffman, The Historical, p. 511.

19. J.E. Lips, Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands (American Philosophical Society, Lancaster Press, 1947, vol. 37, partie 4), p. 187.

20. Patterson, The Canadian Indian, p. 66.

21. Comité juridique de l'Association eskimo-indienne du Canada, Native Rights in Canada (Toronto, 1970), p. 35.

22. R.O. MacFarlene, "Canadian Historical Review" in The Native Peoples of Atlantic Canada (Toronto : McClelland & Stewart, 1974), pp. 56 et 57.

23. Nicholas Denys, Description géographique et historique des costes de l'Amerique septentrionale, Champlain Society, 1908, p. 602.

24. Bailey, The Conflict of, p. 73.

25. Thwaites, Jesuit Relations, volume IX, pp. 203 à 205.

26. Bailey, The Conflict of, p. 67.

27. Thwaites, Jesuit Relations, volume XXXIII, p. 49.

28. Thwaites, Jesuit Relations, volume XXIX, pp. 77 à 79.

29. Bailey, The Conflict of, p. 94.

30. Anonyme, The Prehistory.

31. Union des Indiens de la Nouvelle-Écosse, Micmac News (Sydney, Nouvelle-Écosse, volume 2, nº 2).

32. Bailey, The Conflict of, p. 96.

33. Lips, Naskapi Law, pp. 475 et 476.

La civilisation indienne dans les régions centrales

Les riches terres boisées du centre du continent, au sol fertile et aux lacs aussi grands que des mers, abritaient beaucoup d'imposantes nations indiennes; on y trouvait, vivant côte à côte, la vaste confédération commerciale des Hurons (ou «Wendat»), la fameuse Ligue iroquoise des nations agricoles, les glorieux chasseurs ojibways (saulteux), la nation crie occupant une région stratégique au Nord, enfin les nations très productives des Pétuns (ou «Tabacs») et des Neutres. Ces tribus composaient des sociétés fort originales, mais que l'on ne peut toutes décrire parce que trop d'informations à leur sujet ont été perdues. Nous ne traitons pas des tribus des Pétuns et des Neutres, dont les bandes ont cessé d'exister il y a très longtemps. Nous décrirons la société crie à la partie «Plaine», parce que presque toutes les descriptions de cette nation datent d'après son établissement dans les plaines. Les pages qui suivent fournissent une description des sociétés et procédures judiciaires traditionnelles des Iroquois, Hurons et Ojibways (Saulteux).

La Justice traditionnelle des Ojibways (Saulteux) ou Tchippewayans

Les quatre tribus de l'énorme nation des Ojibways (ou «Saulteux») occupaient les forêts qui bordent les Grands Lacs de l'Ouest, de même que la lisière est des plaines. Les Outaouais, Saulteux du Lac Supérieur, Missisaugas et tribus Potéouatamis des Saulteux se subdivisaient en clans, ou «tudem», au sein desquels le mariage était interdit, même si le prétendant appartenait à une autre tribu[1].

Le pouvoir exercé par les chefs, et l'organisation sociale des divers groupes de clans ou bandes, variaient d'un endroit à l'autre dans le vaste domaine des Saulteux. Dans chaque village, le pouvoir politique revenait à un chef flanqué d'un conseil des chasseurs et guerriers les plus notables; toutefois, il était rare qu'un grand chef exerce le pouvoir sur l'ensemble des clans d'une tribu. Dans l'ancien temps, la notion d'un Grand chef coiffant l'ensemble de la nation était inconnue. La plupart des chefs et des hommes principaux du village participaient à des réunions de conseils intertribaux, où l'on discutait de questions d'intérêt général comme la répartition du territoire, les traités et les différends[2]. Un rapport plus étroit se noua par la suite entre les Outaouais, les Saulteux proprement dits et les Potéouatamis, dont les réunions des chefs furent désignés «Conseils des Trois-Feux».

Sur les lisières des Prairies (le sud actuel du Manitoba), les bandes chassaient les troupeaux de bisons. Le chef, élu par un conseil général de guerriers chevronnés, voyait à ces occasions ses pouvoirs supplantés par des sociétés de guerriers, les hommes «au coeur vaillant», qui maintenaient l'ordre durant les grandes et cruciales chasses au bison[3]. Par ailleurs, les sociétés des Saulteux des plaines, avec leurs lois et procédures, ressemblaient

beaucoup aux autres sociétés des plaines que nous décrirons dans une section ultérieure.

Dans les villages des Saulteux des bois, au nord des Grands Lacs de l'Ouest, il revenait au chef et au conseil de diriger toutes les affaires de la collectivité. La charge de chef se transmettait par voie héréditaire; toutefois, cela n'était pas automatique, car on évaluait soigneusement l'héritier présomptif. Le chef régnait en temps de paix, mais cédait la place, en période d'hostilité, à des chefs de guerre élus. L'autorité d'un chef découlait de ses qualités propres plutôt que du poste qu'il occupait : le chef et le conseil devaient en toute circonstance agir sans défaillance, et, par l'exemple qu'ils donnaient, encourager les villageois à agir de même. Le chef et le conseil disposaient d'un puissant atout pour contrôler les comportements par trop turbulents et injurieux : le déshonneur personnel, avec la honte qui en rejaillissait sur la famille du fautif[4].

Le chef était tenu d'intervenir dans les querelles opposant des membres de la bande, ainsi que de participer aux négociations avec les autres chefs de bandes et de tribus. Mais il appartenait au chef de famille de régler les querelles dans sa propre maison, ce qui lui imposait, à l'occasion, l'atroce devoir de tuer un parent proche. Une femme de la nation des Ojibways (ou «Saulteux»), à Parry Island, tua son jeune enfant et se réfugia chez son frère; ayant suivi sa piste, le mari la retrouve, assise à côté de son frère, et l'accuse du meurtre de leur enfant. Alors, et sans attendre, le frère se tourne vers sa soeur et la frappe mortellement, l'exécutant ainsi au nom de la famille[5].

En général, toutefois, on intervient dans les cas de meurtre entre familles, bandes ou tribus. Dans certaines collectivités, notamment à l'ouest du territoire des Saulteux, le chef pouvait offrir sa protection au meurtrier si les circonstances invitaient à la clémence. Mais si le chef gardait le silence, la parenté de la victime se chargeait d'exécuter le meurtrier[6].

Dans les villages plus à l'est, les vols graves et le meurtre étaient formellement débattus par le chef et le conseil. Si l'accusé était reconnu coupable, le conseil rendait sa décision, le plus souvent l'exécution ou l'indemnisation sous forme de biens et de terres. Si la victime provenait d'un autre village, on réunissait des représentants des deux communautés, afin de parvenir à un règlement qui éviterait un bain de sang. En cas de condamnation à mort, l'exécution en était confiée à un proche parent de la victime. Parfois, la famille de la victime préférait recevoir des quantités énormes de biens et de terres; cela représentait plusieurs années de très rude labeur, dont le meurtrier assumait la plus lourde part[7]. Il arrivait aussi qu'un meurtre entre villages provoque une guerre, qui semait la misère et la destruction alentour. Conscients du danger, les Saulteux étaient

plus enclins à écouter les conseils des chefs et des sages, qui leur enjoignaient de régler le différend à l'amiable.

Il arrivait qu'un chef soit appelé à juger un proche parent accusé d'un crime grave, et doive alors rendre un arrêt déchirant. Dans un accès de rage, une femme tua son mari potéouatami qui avait vendu son poney pour se procurer du whisky (l'épisode se situe évidemment après l'arrivée des Blancs, mais il fournit une bonne illustration du système tribal traditionnel). Or la femme était la fille du chef. Néanmoins, celui-ci ne put se dérober à son devoir :

> «Son intégrité de chef indien l'emporta... La tourmente dans son esprit s'était apaisée; profondément chagriné, le chef prit néanmoins une décision : sa fille mourrait, exécutée par le parent le plus proche de la victime, conformément aux coutumes ancestrales des Indiens.»[8]

De même que la plupart des nations à cette époque, les Saulteux craignaient la sorcellerie, le sorcier étant «supposé capable d'invoquer l'entremise d'esprits familiers, lesquels lui conféraient le pouvoir d'amener la maladie sur ses ennemis, la malchance au chasseur et l'insuccès au guerrier.»[9] Le sorcier pris en flagrant délit encourait la mort immédiate. Souvent, la personne soupçonnée de sorcellerie devait se présenter devant le chef et le conseil pour subir une enquête; si l'accusation de sorcellerie était maintenue, la famille de la victime mettait l'accusé à mort. On soupçonnait les personnes difformes, ou dont le visage présentait une expression odieuse, de posséder des pouvoirs de sorcellerie, mais l'on hésitait fréquemment à dénoncer un sorcier présumé, par crainte d'attirer sa vengeance. Parfois, cette même crainte poussait ceux qui se croyaient ensorcelés à s'adresser au chaman, plutôt qu'au chef et au conseil[10]; le chaman devait faire appel à des pouvoirs spéciaux pour neutraliser la sorcellerie et faire subir au fautif sa juste rétribution.

Comme presque toutes les sociétés indiennes, celle des Saulteux était communautaire et fournissait tout le nécessaire à ceux dans le besoin. C'est dire que le vol des biens d'un autre, acte inutile, couvrait de honte le coupable; comme punition, il devait porter publiquement un costume affichant la nature de son crime[11]. On réservait la même honte publique à l'homme infidèle à son épouse, ou qui entretenait une liaison avec une femme mariée, outre qu'il s'exposait à la vengeance meurtrière du mari enragé. On rasait le crâne de la femme coupable d'adultère, pour marquer son déshonneur, ou alors elle était simplement abandonnée[12]. Enfin, le chef organisait une condamnation publique de ceux qui s'étaient rendus coupables d'autres infractions mineures au code de conduite des Saulteux.

Les us et coutumes de la nation étaient inculqués aux enfants dès l'âge de raison. Ils apprenaient les conséquences d'une infraction non seulement pour eux, mais aussi pour les autres habitants; ils

devaient par exemple se tenir tranquille le soir, sous peine d'empêcher leurs parents d'attraper du gibier. Il était strictement défendu de torturer un animal, car, selon les aînés, «vous torturez alors votre propre âme, et la malchance vous poursuivra très certainement»[13]. On leur enseignait aussi d'attendre une demi-heure avant d'écorcher un animal, «par crainte que son ombre apprenne à vous connaître et vous empêche de tuer d'autres animaux de la même espèce»[14].

Le Saulteux croyait à l'influence des actes individuels sur l'ensemble de sa nation. On prêtait ainsi une influence hors du commun aux «Mèdes», membres de la Grande Médecine, ou «Midewiwin». Les hommes et les femmes de la Midewiwin suivaient un long apprentissage pour acquérir les connaissances médicinales et religieuses accumulées par leurs ancêtres. Un code de déontologie très strict liait les membres : interdiction de mentir ou de voler; fidélité dans le mariage; respect envers les parents et aînés; dévotion au Grand Esprit[15]. Ainsi, le Mède pouvait se révéler fort utile à sa collectivité; certains cependant abusaient de leurs connaissances et en faisaient mauvais usage[16]. On croyait que l'âme d'un Mède qui avait employé ses pouvoirs à mauvais escient ne pourrait, après la mort, accéder au royaume du Grand Esprit.

La conduite exemplaire des chefs, les traditions enseignées par les aînés, les pouvoirs religieux ou occultes, le déshonneur public souffert par un contrevenant - tout cela assurait la paix entre les membres des différentes tribus des Saulteux. «La crainte d'être censuré par la nation créait un lien social inébranlable, regroupant tous les membres sous le signe de l'honneur. Il ne s'agissait pas de brutes qu'il faut contraindre à s'acquitter d'un devoir, mais d'hommes qui accomplissaient librement ce qu'ils savaient être juste.»[17]

Notes en fin de texte

1. Diamond Jenness, The Ojibway Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life (Ottawa : Printer to the King's Most Excellent Majesty, 1935), p. 7.

2. Peter Jones ou Kahkewaquonaby, History of the Ojibway Indians (New York : Books for Libraries Press, 1861), p. 107.

3. Thomas Mails, Dog Soldiers, Bear Men and Buffalo Women (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1973), p. 355.

4. Jones, History of the Ojibway, p. 57 et pp. 108 et 109.

5. Jenness, The Ojibway Indians, p. 3.

6. G. Copway ou Kah-Ge-Ga-Gah-Bowk, The Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway Nation (London : Charles Gilpin, 1850. Réimprimé par Coles Publishing Co., Toronto, 1972), p. 143.

7. Jones, History of the Ojibway, p. 109.

8. Ibid., p. 257.

9. Ibid., p. 145.

10. Jenness, The Ojibway Indians, p. 3.

11. Copway, The Traditional History, p. 144.

12. Jenness, The Ojibway Indians, p. 100.

13. Ibid., p. 80.

14. Ibid.

15. William Warren, History of the Ojibway Nation (Minnesota : Ross & Haines, 1957), p. 101.

16. Jenness, The Ojibway Indians, p. 77.

17. Copway, The Traditional History, p. 144.

La justice parmi la Confédération iroquoise

Les peuples agricoles de la Confédération iroquoise, regroupés dans des villages permanents, occupaient des terres d'abondance qui se trouvent aujourd'hui dans le sud de l'Ontario et du Québec, et dans le nord-est des États-Unis. Dès 1450, les nations indiennes établies dans ce vaste territoire se liguèrent en une Confédération formelle et durable (la «Kanonsionni», Longue Maison), dont les membres se désignèrent «Ho-dé-no-san-nee» (gens de la Longue Maison). Créée afin d'instaurer la paix et l'harmonie permanentes entre voisins, la Ligue pouvait s'élargir à l'infini. Elle avait pour emblème l'Arbre blanc de la Paix[1].

Les Européens connurent cette Confédération sous le nom d'Iroquois, ou Cinq-Nations, soit les Mohawks (Agniers), Onéidas (Onneiouts), Onondagas (Onontagués), Cayugas (Goyogouins) et Sénécas (Tsonnontouans). Les Tuscaroras, partis de la Caroline, se joignirent à la Ligue en 1722. Au nord, les Iroquois conclurent un traité de paix avec les Saulteux (Ojibways), accord qui se maintint pendant deux siècles.

Les termes de la Confédération furent consignés dans une constitution, inscrite sur un wampum afin que les générations futures puissent en «lire» les conditions. Chaque nation conservait son propre conseil et gérait ses propres affaires, mais «la direction générale revenait à un sénat de type fédéral, composé de représentants inamovibles élus par chaque nation et reconnus comme chefs véritables par l'ensemble de la Confédération.»[2]

Chaque nation se subdivise en clans, qui chacun débat d'une question à exposer au conseil fédéral, avant que les clans se mettent d'accord à l'unanimité. Le grand chef informe le conseil de la Ligue de l'issue du vote de sa nation. Le Conseil compte en permanence cinquante sachems, dont les titulaires représentent les intérêts de la nation au conseil général, sans pour autant renoncer à leurs fonctions au niveau local. Ensemble, les sachems constituent les «pouvoirs exécutifs, législatifs et judiciaires» de la Ligue[3].

Chaque nation exerce des responsabilités particulières au sein de la Ligue, mais aucun sachem n'a plus de prérogatives qu'un autre. Aux Onondagas revient le rôle de gardiens du feu du conseil, ainsi que du wampum, sur lequel sont consignés la constitution, les lois et les traités. Ils comptent 14 représentants au Conseil; les Cayugas, 10; les Agniers (Mohawks) et Onéidas, 9 chacun; les Sénécas, 8. Le Conseil fonde toutes ses décisions sur le principe de l'unanimité. En leurs qualités respectivement de gardiens du feu (présidents) et de fondateurs de la Ligue, les Onondagas et les Agniers (Mohawks) sont investis du pouvoir et du droit spéciaux d'interdire l'adoption d'une mesure qui ferait tort au peuple. Les deux chefs principaux des Sénécas siègent à la porte de la salle du

conseil, afin de bloquer les «créatures rampantes», ou motions préjudiciables[4].

Le sachem est désigné (et au besoin déposé) par la matrone de la famille, détentrice du droit héréditaire de nommer un chef principal. Elle choisit l'homme le plus propre à s'acquitter de la tâche, sans distinction d'âge. Si le candidat agréé par le conseil est tellement jeune que l'expérience et les connaissances lui font défaut, le conseil nomme un tuteur chargé de le guider et de l'éduquer[5].

Ce n'est pas là l'unique attribution de la femme iroquoise. Les nations membres sont toutes matriarcales, c'est-à-dire que les biens, titres et droits sont transmis par filiation matrilinéaire. Les plus âgées dirigent la famille. Des orateurs représentent les femmes aux réunions du conseil, ou alors elles s'expriment directement par la voix d'un chef. En temps de guerre, leur devoir (et leur droit) est de s'efforcer d'instaurer la paix «quand elles estiment que l'attaque a duré au point de constituer une ingérence; il leur appartient aussi d'amener une réconciliation.»[6]

Il convient de distinguer entre les chefs en temps de paix et les chefs de guerre; en sa capacité officielle, le sachem ne peut prendre part à une bataille[7], car la constitution stipule qu'on doit lui adjoindre un chef de guerre et un courrier, pour le tenir informé. En temps de guerre, le sachem se démet, puis est remplacé, jusqu'à la fin des hostilités, par le chef de guerre; en temps de paix, ce dernier conseille le sachem, car sa parole a beaucoup de poids[8].

Le village iroquois compte des chefs subalternes, parfois désignés «capitaines», qui servent d'intermédiaires entre le sachem et son peuple, et dont l'influence va en grandissant. Ce poste est accordé au mérite, c'est-à-dire que la position de l'homme dans la famille n'entre pas en ligne de compte[9]. Le guerrier qui seconde habilement les chefs, et qui se révèle honnête et digne de confiance, est nommé chef par les autres. Ces postes subalternes ne sont pas héréditaires.

Le chef dirige, non par décrets, mais par la persuasion; il semble en effet que le sentiment et la tradition constituent ses seuls «pouvoirs exécutoires». Ainsi, il prend garde à ne formuler une demande que si elle a de fortes chances d'être acceptée, ses décisions étant en général appliquées de bon gré. La société qui en résulte est policée mais libérale[10].

Pour conclure, les Iroquois mirent sur pied un gouvernement d'un genre unique, mariant des éléments héréditaires et électifs. Les chefs principaux étaient élus par les femmes, qui, elles-mêmes inéligibles, tendaient à faire leur choix sur le seul critère du bien de la nation.

Les «Gardiens de la foi» veillaient à la fibre morale de la collectivité. Il s'agissait d'hommes et de femmes très respectés, choisis parmi la population, qui étaient tenus, au moment de leur élection, d'accepter et d'adopter un nouveau nom. Ils pouvaient aussi renoncer à leurs fonctions :

> «Ils agissaient jusqu'à un certain point comme les censeurs du peuple; on acceptait sans broncher leurs remontrances, car cela entrait dans leurs attributions. Parfois, ils faisaient rapport au conseil d'un acte mauvais, pour montrer du doigt le coupable et en faire un exemple. À l'occasion, ils organisaient des consultations afin de débattre de l'état moral de leur peuple.»[11]

La famille étendue représente la cellule sociale et économique de base de toute nation iroquoise. Le clan est effectivement propriétaire de la vie et des biens de ses membres : comme il exerce un droit de vie et de mort sur eux, c'est à lui qu'on offre les restitutions pour une offense[12]. Chef de la maisonnée, la femme exerce un pouvoir considérable tant sur la vie quotidienne du village que sur les affaires d'état.

Le meurtre, et la vendetta que cela pouvait facilement allumer, posaient un danger très réel à une Ligue fondée sur la notion de paix; aussi les Iroquois incitaient-ils les parties à parvenir à un règlement dans de tels cas. Les conseils de clan recommandaient fortement au coupable de confesser son crime, ainsi que d'envoyer un wampum blanc, comme humble supplication pour obtenir le pardon. Il appartenait à la matrone du clan et à son conseil de déterminer le sort du coupable : si l'offrande était envoyée avant que soit nommé un vengeur, un règlement demeurait possible; mais si le coupable tardait trop à envoyer sa demande, et que le clan avait déjà voté la mort, son sort était décidé; son unique chance de salut résidait alors dans la fuite[13].

Exceptionnellement, la matrone de la famille de la victime adoptait l'assassin, qui prenait dans le clan la place de sa victime. Elle pouvait l'obliger au préalable à «passer par les baguettes», c'est-à-dire à subir l'épreuve de la bastonnade, administrée par la parenté; s'il survivait au supplice, le meurtrier s'intégrait à la famille[14]. Enfin, si la famille de la victime acceptait les six ceintures wampum blanches (nombre correspondant à la vie), l'affaire était définitivement enterrée[15].

Le crime de sorcellerie, menace à l'ensemble du groupe, revêtait une gravité particulière dans la société iroquoise. Le sorcier présumé était convoqué devant le village ou le grand conseil; s'il confessait sa faute et promettait de s'amender, on le relâchait le plus souvent. S'il niait l'accusation, des témoins étaient appelés. Si on concluait, après enquête, à la culpabilité de l'accusé, «le conseil prononçait la peine de mort. Le sorcier était livré à des volontaires, qui le menaient au lieu d'exécution»[16]. La trahison

intéressait les nations au même titre que la sorcellerie, et obéissait à la même procédure. Enfin, si un villageois commettait un crime contre le membre d'un autre village, et que les chefs des deux villages ne pouvaient ou ne voulaient pas s'en mêler, le grand conseil prenait l'affaire en main.

Dans l'ancien temps, il semble que les vieux étaient sacrifiés, souvent à leur propre demande, s'ils devenaient un fardeau pour leur famille; toutefois, cette pratique se fit rare après la constitution de la Ligue, les vieux assumant alors d'importantes fonctions au sein de la Confédération[17]. Aux époques de grand dénuement, on tuait, semble-t-il, les grands malades, les handicapés ou les tout-petits. On n'avait recours au cannibalisme - pratique peu fréquente avant la création de la Ligue[18], et quasiment inconnue par la suite - que si la famine rendait la mort imminente.

Le meurtre d'un Iroquois provoquait ordinairement la guerre, à moins que la communauté ennemie n'offre tout de suite une réparation au clan ou à la nation offensée[19]. On ne partait pas en guerre par désir de vengeance, mais pour apaiser l'esprit du défunt, qui hantait la région jusqu'à ce que la mort d'un ennemi lui permette de recouvrer la paix[20]. De leur côté, les Iroquois semblent s'être montrés disposés à faire amende honorable si l'un des leurs tuait un ennemi en période de paix ou de trêve déclarée.

L'un de deux sorts était réservé au prisonnier capturé au cours d'une bataille : la torture jusqu'à ce que la mort vienne le délivrer de son tourment, ou l'adoption par une famille iroquoise qui avait perdu un guerrier. Souvent, on battait le prisonnier pour mettre son courage à l'épreuve; s'il se révélait robuste et courageux, il avait droit à un traitement bienveillant.

Chacun était propriétaire de ses biens personnels (vêtements, armes, nattes, etc.) et détenait une part dans les biens de la maisonnée et du clan[21]. On pouvait en outre cultiver tout lopin de terre inutilisé; les lois de la Confédération protégeaient ce droit, qui subsistait tant que la personne faisait usage de la terre. Toutefois, le titre sur les terres n'avait nul caractère absolu.

On ne verrouillait jamais les portes des demeures, où il était loisible à chacun d'entrer et de partager les provisions de la famille; ainsi, les malheureux pouvaient se prémunir contre la famine et les éléments. D'ailleurs, la richesse n'apportait ni prestige, ni pouvoir, sauf celui de se montrer plus généreux. Le vol n'avait guère de raison d'être; seuls les médicaments, gardés jalousement par leurs propriétaires, et le wampum (espèce de ceinture), risquaient d'être dérobés[22]. Le voleur, qui transgressait par son acte la confiance de la collectivité, s'exposait au ridicule et à la colère de tous - punition grave et efficace dans

un petit village où l'on risquait fort de finir ses jours. Ainsi, le vol est un crime peu fréquent[23].

Le «vol» était toutefois de rigueur à l'occasion de la célébration du nouvel an, «Gi-Ye-Wa-No-Us-Qua-Go-Wa». Un groupe de jeunes «voleurs» :

> «passaient d'une maison à l'autre, accompagnés d'une vieille femme portant un immense panier. Si la famille leur faisait bon accueil... ils partaient sans commettre de méfaits. Mais si rien ne leur était offert, ou si le présent leur paraissait dérisoire, ils subtilisaient adroitement les articles qu'ils pouvaient facilement dissimuler. Si le larcin était découvert, ils le restituaient sur le champ et de bon coeur; mais s'il restait caché, c'était «de jeu». Quand le groupe avait fini sa tournée, on rassemblait tous les objets ainsi obtenus dans un lieu public, où leurs propriétaires pouvaient les échanger contre d'autres objets de valeur égale. Le produit de ce divertissement servait ensuite à financer un festin.»[24]

Dans chaque clan, les mères concluaient les mariages; refuser l'homme ainsi choisi exposait parfois la femme au déshonneur ou au reniement. Les jeunes d'âge à se marier ne pouvaient se parler en public, et la coutume interdisait tout face à face entre deux jeunes à la veille de se marier tant que duraient les négociations[25]. L'homme ou la femme pouvait divorcer, mais la collectivité voyait cela d'un mauvais oeil. L'adultère était peu fréquent; la femme fautive était fouettée en public, ou subissait la mutilation décidée par le conseil après délibération[26]. On interdisait à la fois la polygamie et les mariages au sein d'un même clan[27].

Les règles liaient également les adultes et les enfants, mais ceux-ci ne risquaient guère de punitions autres qu'un peu d'eau jetée sur le visage, ou une chiquenaude. Les adultes étaient attentifs aux enfants du village, de sorte que peu d'actes passaient inaperçus : «Leurs aînés se tenaient toujours proche, afin d'arbitrer leurs querelles et de les louer ou les blâmer, selon le cas. Aucune punition au foyer n'aurait produit le même effet que la réprobation criante de toute la communauté.»[28]

Une fois qu'est fixée la réparation pour une offense, le clan ou le village tout entier y contribue volontairement, sous forme de cadeaux. L'Iroquois croyait que non seulement le Grand Esprit possédait une «âme», mais aussi toutes choses dans la nature, y compris les morts. Un esprit, offensé par exemple par une cérémonie sacrée omise ou ridiculisée, pouvait jeter son dévolu sur une personne et lui inspirer un comportement insolite, pour montrer aux gens qu'ils faisaient fausse route. On consultait un conseiller spirituel ou un guide pour déterminer la cause et l'origine de cette colère, puis on organisait une cérémonie de nature à apaiser l'esprit courroucé. Ainsi, il ne s'agissait pas seulement de punir

le fautif pour un premier acte malveillant, puisque toute la collectivité participait à la réparation offerte à la victime; en effet, on considérait que tout le village (ou clan) avait contribué à la faute par sa propre inconduite.

Toutefois, la personne qui persistait dans la criminalité, malgré les conseils et les avertissements, encourait le bannissement; dans ce cas, l'exilé portait sur sa joue ou son oreille gauche une marque proclamant à tout venant la nature de ses méfaits. La communauté déclarait au banni, au moment de l'exiler, que jamais il ne trouverait la paix chez les Iroquois et qu'il serait bien avisé de trouver des gens semblables à lui-même[29]. Le récidiviste pouvait même perdre sa vie, car ses actes le soustrayaient à la protection de ses collègues.

Le village iroquois comptait aussi des sociétés d'hommes, dont les membres se désignaient par le mot «oncles» et appelaient «neveux» les autres dans la collectivité. Si des troubles éclataient, les hommes de cette société appartenant au clan du fautif portaient l'affaire devant toute la famille, dont des membres se rendaient au lieu du conflit et y restaient jusqu'à ce que le calme revienne[30].

Les malfaisants qui parvenaient à se soustraire au jugement dans leur vie pouvaient, après leur mort, se retrouver dans un ténébreux monde de punition, le «Ha-ne-go-até-geh», où les bonnes et mauvaises actions étaient mises dans la balance, le «point d'équilibre» déterminant l'importance de la punition. On croyait qu'une punition éternelle attendait le sorcier et le meurtrier; d'autres crimes étaient expiés pour un temps déterminé, après quoi la personne accédait au monde du Grand Esprit et au bonheur[31].

Les femmes du clan pouvaient déposer le chef si, trahissant le dépôt sacré que lui avait confié le peuple, il se rendait coupable d'un crime. Mais s'il ne faisait que manifester de piètres qualités de chef (par exemple l'égoïsme), son peuple cessait de concourir à l'exécution de ses directives; de même, ses avis au conseil étaient moins écoutés[32].

Les petits délits commis par un simple membre de la Confédération (vol, ridicule jeté publiquement sur une femme, etc.) étaient punis par l'ostracisme. Le coupable ne pouvait prétendre aux honneurs publics (par exemple mener une danse à l'occasion de l'un des nombreux festivals saisonniers); avant qu'on oublie son offense, il traversait une longue période probatoire, durant laquelle il devait manifester un comportement exemplaire[33].

Les festivals, tenus à périodes fixes de l'année dans les villages iroquois, fournissaient aux responsables du bien-être moral et spirituel des membres de la Ligue l'occasion de mettre en valeur les principes de la paix spirituelle, c'est-à-dire d'enseigner, entre autres, «le devoir de vivre dans l'harmonie et la paix, d'éviter la médisance, d'être bon envers l'orphelin et charitable

envers les miséreux, et de toujours faire preuve d'hospitalité»[34]. C'était aussi le moment où l'on rappelait aux gens que le Grand Esprit punirait ou récompenserait leur conduite.

On croyait communément qu'un grave tort commis par une seule personne amenait la punition sur toute la collectivité, sous forme de sécheresse, famine ou autre fléau. Face à une telle calamité, on organisait une réunion générale avant les festivals, comme le Festival de la Plantation («A-Yent'-wa-ta»); tous y étaient tenus de confesser, pour le bien de la collectivité, les transgressions qui auraient pu provoquer une telle colère du Grand Esprit[35].

Notes en fin de texte

1. Lewis H. Morgan, League of the Ho-He-No-Sau-Nee or Iroquois (New York : Burt Franklin, 1901, volume I), p. 56.

2. Horatio Hale, The Iroquois Book of Rites (Philadelphia : D.G. Brinton, 1883), p. 21.

3. Morgan, League of, volume I, p. 59.

4. W. McQuin, éd., Great Documents in American Indian History (New York : Praeger Publishers, 1973), pp. 21 à 26.

5. Père J.F. Lafitau, Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps (Toronto : Champlain Society, 1974, volume I), p. 292.

6. Hale, The Iroquois Book, p. 92.

7. Morgan, League of, vol. I, p. 67.

8. McQuin, Great Documents, pp. 22 et 23.

9. Morgan, League of, vol. I, p. 67.

10. Lafitau, Moeurs, p. 293.

11. Morgan, League of, vol. I, pp. 178 et 179.

12. Morgan, League of, vol. I, p. 322.

13. Morgan, League of, vol. I, p. 322.

14. Tom Porter.

15. Morgan, League of, vol. II, p. 53.

16. Morgan, League of, vol. I, p. 322.

17. Ibid., p. 165.

18. W.I. Kip, The Early Jesuit Missions in North America (New York : Wiley & Puthan, 1846), p. 100.

19. Hale, The Iroquois Book, p. 68.

20. W.B. Newell, Crime and Justice Among the Iroquois Nations (Montréal : Caughnawaga Historical Society, 1965), p. 58.

21. Morgan, League of, vol. II, p. 272.

22. Tom Porter

23. Morgan, League of, vol. I, p. 324.

24. Ibid., p. 204.

25. Kip, The Early Jesuit, p. 86.

26. Morgan, League of, vol. I, p. 322.

27. Newell, Crime and Justice, p. 79.

28. Kip, The Early Jesuit, p. 152.

29. Tom Porter

30. Tom Porter

31. Morgan, League of, vol. I, p. 163.

32. C. Colden, The History of the Five Indian Nations Depending of the Province of New York in America (London : Cornell University Press, 1969), p. xx.

33. Tom Porter

34. Morgan, League of, vol. I, p. 182.

35. Ibid., p. 188.

La justice traditionnelle des Hurons (Wendat)

Le nom «Huron» (ou Wendat) désignait une puissante confédération des quatre tribus désignées Ours, Cordes, Rochers et Daims. Nation agricole, elle résidait dans des villages semi-permanents qu'elle occupait de 12 à 20 ans avant de migrer. Plusieurs familles occupaient une même cabane, mais cette vie communautaire n'engendrait que rarement des conflits dans les villages[1].

À la tête de chaque collectivité se trouvaient des capitaines ou chefs, représentant chacun une famille ou un clan, qui se répartissaient l'administration civile et de guerre. Un grand village pouvait compter plusieurs capitaines. Les titulaires étaient choisis parmi un petit nombre de personnes, éligibles par voie héréditaire. Quel que fût leur charge ou la position de leur famille, les capitaines occupaient tous un rang égal; toutefois, l'influence qu'ils exerçaient était en proportion de leurs qualités personnelles (intelligence, courage, libéralité, bonne conduite). Certains chefs devinrent si respectés qu'ils purent signer des traités de paix avec d'autres nations au nom de tous les Hurons[2]. Le chef ne disposait d'aucun pouvoir exécutoire; on ne lui obéissait qu'à titre volontaire.

Le partage, dans la société huronne, ne se bornait pas à la nourriture et au logis. Si une offense était commise contre un autre village, par exemple, le village tout entier en partageait la responsabilité; de même, tous les Hurons s'associaient à la honte ressentie si une offense était commise à l'endroit d'une autre nation[3].

Si un meurtre se produisait dans une famille, celle-ci réglait ses propres comptes. Le clan disposait du droit de mort sur les siens dans les cas de meurtre, de trahison et de sorcellerie[4]. Personne ne remettait en question une telle exécution : après tout, seule une raison impérieuse pouvait contraindre à tuer un membre de la famille. Le reste du village réconfortait ceux que la nécessité poussait à agir ainsi contre leur propre parenté[5].

En cas de meurtre entre clans ou villages, surtout s'il s'agit d'un membre d'une nation amie, tous les Hurons concernés de près ou de loin :

> «...prennent fait et cause pour le défunt, puis cherchent moyen de le «faire revivre» (c'est l'expression dont ils usent) aux yeux de la parenté, qui se désole de sa perte récente. En même temps, tous veulent contribuer à sauver la vie de l'assassin, ainsi qu'à mettre sa famille à l'abri de la vengeance, qui sera inéluctable s'ils omettent d'offrir la réparation prescrite dans de tels cas par leurs us et coutumes.»[6]

En guise de réparation et de consolation pour un meurtre, le village, la tribu ou la nation offre des dons à la famille de la

victime. La partie lésée peut aussi demander la mort du meurtrier, mais préfère le plus souvent accepter les cadeaux, si le coupable manifeste du regret, pour éteindre l'affaire[7]. Le nombre de cadeaux qu'exige la famille pour étouffer à la fois son chagrin et ses hurlements à la vengeance est signifié par le nombre de baguettes présentés au capitaine qui fait office de médiateur. Les chefs se répartissent les baguettes, puis chacun regagne son clan, dont les membres fournissent volontairement leur quote-part.

La remise des cadeaux s'accompagne d'un cérémonial très poussé et de discours, tout cela soulignant l'importance que revêt cette manifestation dans l'esprit et le coeur de la collectivité présente. On remet jusqu'à soixante présents, chacun assorti de l'expression d'un sentiment. La famille reçoit plus de cadeaux si la victime est une femme, parce que celle-ci ne peut se défendre à l'égal d'un homme, et qu'elle assure la perpétuation de la race[8]. Le barème normal pour les meurtres semble être de trente cadeaux pour un homme, et de quarante pour une femme. Tandis que le capitaine fait la remise des cadeaux, il prononce certaines paroles, par exemple : «Ceci me sert à essuyer le sang dans la plaie», et «Cela est une pierre, posée sur l'ouverture et la division de la terre amenées par le meurtre»[9]. Les présents se composent pour l'essentiel de wampums (espèce de ceintures), dont les premiers contiennent chacun quelques milliers de perles, ce qui leur confère une valeur exceptionnelle.

Si le clan de la victime va à l'encontre du sentiment populaire et exige en réparation le sang du meurtrier, on peut requérir de ses membres autant de cadeaux qu'ils en auraient reçus de la famille du coupable[10]. Cette coutume visait sans doute à inciter les parties à parvenir à une entente plutôt qu'à recourir à la vengeance personnelle. Mais il semble qu'on exigeait parfois, en sus des cadeaux, une ancienne punition plus insupportable qu'une exécution rapide :

> «On fixait le cadavre de l'homme à des poteaux levés hors de terre; ensuite, on obligeait le meurtrier à se tenir sous le corps, d'où le pus dégouttait sur lui. L'assiette placée à côté de lui pour ses aliments ne tardait pas à se remplir de la purulence qui s'écoulait du corps. Il devait alors faire une offrande de 700 perles de wampum pour que quelqu'un consente à déplacer un peu cette assiette. Enfin, il gardait cette atroce position pour aussi longtemps que la famille du mort la lui imposait, puis, quand elle lui donnait son congé, il devait en plus lui acquitter un nouveau don.»[11]

Si ce supplice lui était épargné, le meurtrier partait généralement après la remise des dons, sous prétexte de faire la guerre afin de suppléer au défunt par la prise d'un prisonnier; il ne retournait qu'après que la parenté avait recouvré son calme.

Enfin, le conseil pouvait voter la mort si les circonstances d'un meurtre étaient particulièrement horribles.

Nation commerçante, les Hurons interdisaient que l'on blesse ou tue l'étranger parmi eux. La nation amie dont un membre était assassiné recevait plus de présents que les autres dans le même cas[12]. Mais si aucune réparation n'était offerte, ou si elle était refusée, il ne restait plus qu'à partir en guerre.

Le village ou la tribu prenait sur elle d'offrir des cadeaux à la famille endeuillée, à titre de réconfort, mais elle ne se faisait pas faute de stigmatiser la conduite du coupable (s'il était connu), qui leur apportait la honte et l'embarras. On dit d'ailleurs que le meurtre était rare[13].

> «L'homme qui sait que le crime qu'il envisage impliquera tout le village, en raison des présents (qu'il faudra offrir) et auxquels chacun contribue, doit hésiter, s'il est le moindrement capable de réflexion, à se résoudre à un acte qui place un fardeau intolérable sur toute la communauté; un tel paiement pour le crime apparaît sans doute comme le résultat d'une politique admirable, propre à réfréner l'homme le plus violent.»[14]

Il revenait normalement aux chefs de déclarer une personne coupable de sorcellerie ou de trahison; la communauté retirait alors sa protection à l'intéressé, que chacun pouvait tuer sans crainte de représailles et sans avoir à faire de réparation à la famille[15].

Le vol était fortement réprouvé, bien que défini de façon très étroite; ainsi, prendre sans permission un objet dans la demeure d'autrui constituait un vol, tandis qu'un objet hors de la demeure était réputé abandonné, c'est-à-dire que tous pouvaient s'en saisir. Une procédure formelle s'applique à la personne que l'on soupçonne de recel : on commence par lui demander la provenance de l'objet; si elle répond -

> «qu'elle l'a reçu en cadeau, ou acheté de quelqu'un, elle doit nommer le donateur ou le vendeur. L'autre va ensuite chez le vendeur et lui pose la question. S'il lui nomme un deuxième vendeur, on va vérifier; on remonte la filière jusqu'à trouver quelqu'un qui ne l'a reçu de personne. En cela, comme en toutes choses semblables, ils manifestent une grande sincérité, tandis que le coupable confesse son crime par son silence.»[16]

Quelle que soit la valeur de l'objet en question, la personne convaincue de vol encourait la confiscation de tous ses biens, et de ceux de sa famille, en faveur de la partie offensée.

Mais les lois des Hurons n'avaient pas de caractère rigide, c'est-à-dire que la réparation ou la punition dépendaient à la fois des

circonstances et de l'identité du coupable. En 1653, le père Bressani note ce qui suit au sujet des Hurons du Bas-Canada :

> «C'est le public qui expie les crimes de l'individu, que l'on connaisse ou non le coupable. En fait, seul le crime est puni, et non pas le criminel; or, ce qui semblerait injustice ailleurs constitue chez eux un moyen fort efficace d'éviter la propagation de pareils désordres.»[17]

Notes en fin de texte

1. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 1963, 6e édition), pp. 289 et 291.

2. R.G. Thwaites, éd., The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791 (Cleveland, Ohio, 1896), volume X, p. 229.

3. Ibid., volume XXXIII, p. 233.

4. George Sioui.

5. J.F. Lafitau, Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps (Toronto : The Champlain Society, 1974, volume I), p. 301.

6. Ibid., p. 303.

7. R. Douville et J.-D. Casanova, La vie quotidienne des Indiens du Canada à l'époque de la colonisation française (Paris : Hachette, 1964), p. 66.

8. Thwaites, Jesuit Relations, volume XXXIII, pp. 234 et 239.

9. Lafitau, Moeurs des sauvages américains, p. 303.

10. Ibid., p. 304

11. Ibid.

12. Thwaites, Jesuit Relations, volume XXXIII, p. 243.

13. Ibid., volume XXXVIII, p. 269.

14. Lafitau, Moeurs des sauvages américains, p. 305.

15. C. Heidenreich, Huronia : A History and Geography of the Huron Indians, 1600-1650 (Toronto : McClelland and Stewart, 1971), p. 80.

16. Thwaites, Jesuit Relations, volume XXXVIII, p. 271.

17. Ibid., p. 275.

La lutte pour l'intérieur des terres

À son paroxysme, la guerre de suprématie livrée par les Français et les Anglais acheva d'anéantir les nations indiennes des Maritimes. Le conflit s'étendit jusqu'au territoire des Indiens des bois, autour du nord des Grands Lacs, où le coup de grâce fut porté aux aspirations françaises et à l'indépendance indienne.

Les quelques siècles qu'il faudra encore aux Anglais pour affermir leur suprématie se révéleront désastreux pour les Indiens : certaines tribus connaissent un effondrement tant de leur population que de leur moral, tandis que d'autres, comme les Neutres et les Eriés, s'éteignent tout à fait. On porte atteinte non seulement à leur territoire, population, assise économique et indépendance, mais de surplus à leur droit de régler les problèmes internes et de rendre la justice. Petit à petit, les deux puissances européennes substituent leur système de droit à la justice autochtone. Chacune d'elles procède différemment, en fonction de la nature des rapports qu'elle entretient avec ses alliés indiens.

La colonisation française commence sur la côte est, s'étend jusqu'à Québec, siège de son gouvernement colonial, puis se poursuit vers l'intérieur. Les Français s'allient donc avec les Indiens qu'ils rencontrent sur leur chemin, nouant avec eux des rapports réguliers et personnels. Ainsi, les colons français, l'Église catholique et le commerce de la pelleterie font irruption parmi les tribus des Hurons, Saulteux (Ojibways) et Algonquins.

De leur côté, les Anglais s'établissent pour la plupart dans la région qui prend naturellement le nom de Nouvelle-Angleterre. De longues années durant, ils maintiennent des rapports strictement militaires et économiques avec leurs lointains alliés indiens, les Cris, au sud-ouest de la Baie d'Hudson, et avec les Iroquois, qui occupent les terres stratégiques du sud des Grands Lacs. De même, leurs échanges avec leurs associés indiens sont empreints de formalité et de détachement.

L'avance du commerce des peaux vers l'Ouest place certaines nations indiennes dans le rôle d'intermédiaires; en même temps, elles servent de tampons entre, d'une part, le commerce, la colonisation et les querelles des Européens, et d'autre part les tribus qui ne sont pas encore au contact des Européens, mais qui connaissent déjà les biens des Blancs et en réclament davantage.

Dès la fin du XVI^{e} siècle, les bandes algonquines entretiennent un commerce florissant avec les Français; au début du XVII^{e} siècle, la Confédération des Hurons leur sert d'intermédiaire pour la pelleterie, mais sont supplantés après 1650 par les Outaouais, qui entreprennent alors une expansion vers l'Ouest jusqu'au site actuel de Detroit. À la fin du XVII^{e} siècle et au début du XVIII^{e}, les

Saulteux (Ojibways), maîtres du bassin du lac Supérieur et de la région environnante, deviennent d'imposants alliés et partenaires commerciaux des Français. Par ailleurs, les Cris, qui occupent traditionnellement les bois du Centre-Nord seulement, sont armés par un nouvel allié, la Compagnie de la Baie d'Hudson, à qui le Roi d'Angleterre a concédé un monopole en 1670. Son implantation dans le nord des Prairies bouleversera la culture crie et suscitera à cette nation de nouveaux ennemis fort puissants.

L'accès temporaire aux biens et à l'armement supérieurs des Européens confère à chaque nation la suprématie à tour de rôle. D'autre part, la nature des rapports entre les nations indiennes et leurs alliés européens varie selon la période et les circonstances; ces facteurs dictent aussi à quel point les lois des Européens sont observées et appliquées.

Aux termes d'une entente conclue en 1616, Champlain entérine l'allégeance déjà ancienne des Hurons à la Couronne française. Engagés dans le commerce avec d'autres tribus dès avant l'an 900, les Hurons sont d'indispensables alliés de toute nation européenne qui cherche à dominer le commerce des peaux[1]. Mais 45 ans à peine après le scellement de l'alliance, la maladie et la guerre avec les Iroquois ont raison des Hurons.

Les rapports entre intermédiaires hurons et fournisseurs européens, bien que limités dans le temps, ne vont pas sans heurts, notamment en cas de meurtre d'un Français. Les Français acceptent tout d'abord le mode de résolution des Hurons : quand le domestique du père Brébeuf est assassiné dans les années 1640, ce dernier observe que les Hurons offrent des présents à titre de réparation et de consolation[2]. Parfois, un groupe de Hurons se mettent en tête de tuer le premier Français venu, pour venger un affront violent; en effet, la justice traditionnelle des Hurons ne les oblige pas à exécuter un meurtrier, surtout si l'on connaît sa nationalité mais non son identité, car on considère que la mort d'un ennemi, quel qu'il soit, apaisera l'esprit du défunt. Pour les Français, qui presque tous ignorent cette façon de penser, un tel meurtre semble parfaitement gratuit.

Les Hurons ne tardent guère à devenir tributaires du gouvernement et des lois du Canada (terme désignant alors la nation française). Dans les années 1680, le grand chef huron Adario déclare :

> «Depuis 50 ans, les gouverneurs du Canada soutiennent que nous sommes assujettis aux lois de leur grand capitaine. Pour notre part, nous nions toute sujétion, hormis au Grand Esprit, car nous sommes nés libres et frères, chacun également maîtres; tandis que vous êtes tous esclaves d'un seul homme.»[3]

Malgré ces protestations, et à mesure que le contact avec les Français se fait plus étroit et étouffant, le Blanc tend de plus en plus à juger inférieurs les lois et le gouvernement des Hurons.

L'année 1649 marque le déclin des Hurons. Ceux qui restent et demeurent libres sont disséminés aux quatre vents; certains partent vers le lointain Oklahoma, dans le Sud-Est; d'autres trouvent refuge chez des alliés, qui sont par la suite eux-mêmes vaincus par les Iroquois; certains se mêlent à leurs ennemis; d'autres enfin s'établissent sous les remparts de Québec, protégés par les armes de la France[4]. Les Hurons partis dans le Sud-Ouest feront un ultime effort pour enrayer l'avance des Anglais vers l'Ouest.

Dès 1612, les Saulteux (Ojibways) ont fait la connaissance des Européens; leur nation figure dans le traité de 1671 conclu à Sault-Sainte-Marie entre les Français et leurs alliés indiens. L'arrivée du Blanc, et ses conséquences, n'étaient pas pour les surprendre :

> «Les Saulteux affirment que la venue du Blanc leur a été prédite bien avant qu'ils soient informés de sa présence sur le continent. L'un de leurs aînés avait acquis la capacité, par sa grande sainteté et ses jeûnes continuels, de communier avec les esprits et de voir dans l'avenir lointain; or il prophétisa que les esprits blancs viendraient, nombreux comme le sable sur les bords du lac, refouler la race rouge des terrains de chasse que leur avait légués le Grand Esprit, et il ajouta que la venue du Blanc signalerait une «An-ish-in-aubig», une fin du monde.»[5]

L'allégeance à la France leur valut des fusils, ce qui entraîna des guerres implacables et destructrices. Les Saulteux suivirent alors l'expansion du commerce vers l'Ouest et élargirent leurs territoires dans tous les sens. Fidèles alliés des Français et associés dans le commerce de la fourrure, ils connurent une période d'autonomie. Au début, on ne s'ingère presque pas dans leurs affaires, à moins qu'un Français soit victime de violence, ce qui se produit à chaque fois que la France pousse plus avant dans les terres des Saulteux. Chaque agression de cette nature fournit l'occasion de marquer la prééminence de la justice des Français sur celle des Saulteux.

En 1638, Jacques Le Maire et Colin Berthot sont tués à Sault-Sainte-Marie par trois Saulteux, dont l'un est capturé et emprisonné par les Français, que cet acte a outrés. Le gouverneur réunit un conseil général des chefs et leur enjoint de livrer les deux fugitifs, sous peine de sanctions graves pour l'ensemble de la nation. On se saisit donc des deux hommes, qui paraissent devant un tribunal, où chacun a le droit d'appeler deux parents à sa décharge. Leur témoignage est enregistré, puis lu aux témoins pour en vérifier l'exactitude. La culpabilité des accusés saute aux yeux : «Constatant que les prisonniers se sont incriminés eux-mêmes, les chefs réunis en conseil déclarent "C'est assez, vous êtes vos propres accusateurs; les Français sont les maîtres de votre corps"»[6].

Le plus remarquable est que les Français déterminèrent seuls, dans le cas qui nous occupe, la culpabilité des trois accusés à Sault-Sainte-Marie. Le gouverneur et le père provincial des Jésuites prononcèrent deux condamnations à mort, à l'exécution de laquelle ils convoquèrent beaucoup de chefs des tribus des Outaouais, Saulteux (Ojibways), Hurons et Algonquins, nul doute pour fixer dans leur esprit la gravité d'une offense commise contre les Français. La participation officielle de l'Église catholique permit de rendre cet exemple plus éclatant encore.

William Warren, un Bois-Brûlé (Métis) saulteux, décrit un incident qui se produisit dans les confins nord-ouest du territoire des Saulteux, où la présence des Français se faisait encore très peu sentir. Au milieu du XVIII[e] siècle, pendant l'hiver, un Saulteux assassina un coureur des bois rattaché au poste du Lac Coutereille; le fait était rare, mais les Français résolurent de procéder à un rappel à l'ordre, pour éviter d'autres tentatives du genre contre les «frères» blancs. Le directeur du poste de traite somme donc le village du meurtrier de remettre celui-ci aux Français, sous peine d'être interdit de commerce, éventualité redoutable pour les Saulteux désormais en état de dépendance économique; le printemps venu, les Saulteux des districts environnants se réunissent en nombre pour voir le chef de guerre, Ke-dug-a-be-shew, remettre le prisonnier au pelletier français, M. Cadotte. Les commis de ce dernier, constitués en jury, concluent à la culpabilité de l'accusé et le condamnent à périr de la façon dont il a tué, c'est-à-dire au couteau. La parenté offre des peaux de castor pour racheter la vie du coupable, conformément aux coutumes des Saulteux, mais l'offre est refusée et l'exécution procède comme prévu[7].

Les Français parvinrent à imposer leur loi pour tout délit violent commis à l'endroit d'un des leurs, pratique conforme aux traditions des Saulteux, puisqu'un parent de la victime pouvait réclamer la vie du meurtrier. Mais à mesure que les Français resserrèrent leur étreinte, et que les Saulteux se virent de plus en plus souvent jugés selon la loi française, certains chefs s'insurgèrent.

En même temps, l'Église catholique fait beaucoup de nouveaux adeptes parmi les nations alliées. Certains, prenant conscience que la conversion s'accompagne de l'extinction de leur ancien mode de vie, réagissent contre cette atteinte à leur autonomie légale et constitutionnelle, par exemple le chef Jones, qui fait la déclaration suivante à un conseil général des Saulteux et des Outaouais :

> «Nous (les chrétiens de la nation) qui avons renoncé à nos anciennes coutumes et cérémonies, ne nous incombe-t-il pas d'adopter nos propres lois, afin que nos chefs trouvent à la fois la stabilité et une voix qui leur soit propre, et afin de leur donner le pouvoir de traiter avec le gouvernement qui régit notre vie, pour qu'ils puissent au besoin lui présenter nos griefs ou d'autres problèmes?»[8]

Alliés officiels des Français, les Saulteux combattirent à leurs côtés lors de la chute définitive de Québec, où ils subirent de très lourdes pertes. Tout de suite, ils prirent conscience que les Anglais les voyaient comme de simples sujets ou soldats des Canadiens, et non comme leurs alliés. Il ne vint pas à l'idée des Anglais de conclure un traité distinct avec la nation des Saulteux, grave oubli qui eut le don d'insulter et d'enrager les bandes.

En 1761, Alexander Henry traverse le Michillimackinac. Son chemin croise celui du chef des Saulteux, Minavavena, que les Canadiens désignent le Grand Saulteur; les propos amers que Minavavena tient au commerçant anglais témoignent que la justice des Saulteux demeure vivante et pratiquée :

> «...Anglais! Vous avez vaincu les Français, mais nous ne sommes pas encore battus! Nous ne serons jamais vos esclaves : nos ancêtres nous ont légué ces lacs, ces bois, ces montagnes; c'est là notre héritage, que nul ne nous ravira. Votre nation s'imagine que nous sommes incapables de vivre sans pain, sans porc ou sans boeuf, comme les Blancs; mais sachez que Lui, le Grand Esprit et le Maître de la Vie, a pourvu à nos besoins dans ces grands lacs, et sur ces montagnes.
>
> «Anglais! Notre père, le Roi de France, a recruté nos jeunes hommes pour combattre votre nation; beaucoup sont morts dans cette guerre. Notre coutume nous oblige à continuer la lutte jusqu'à ce que l'esprit des morts soit apaisé. Nous avons deux manières de les apaiser : la première est de verser le sang de la nation qui les a tués; la deuxième consiste à couvrir les corps des morts, afin de soulager l'amertume de leur famille. Pour cela, on offre des présents.
>
> «Anglais! Votre roi ne nous a pas envoyé de présents et il n'a pas non plus conclu de traité avec nous. Nous demeurons donc en guerre contre lui; avant qu'il fasse tout cela, nous n'estimons avoir aucun père ou ami parmi les Blancs, hormis le Roi de France...»[9]

Dès 1720, les nations indiennes alliées de la France forment une confédération, c'est-à-dire une alliance très libre regroupant Hurons, Saulteux, Outaouais et Potéouatamis. Elle tient de grandes réunions en conseil où sont abordées les questions territoriales du jour et autres matières d'intérêt commun, comme la guerre. Les litiges entre les membres sont réglés par les Hurons, qui en outre consignent les débats. Au sein même de l'alliance, une confédération plus formelle et durable, désignée Conseil des Trois-Feux, regroupe les Outaouais, Saulteux de l'est et Potéouatamis. Le Conseil, dont la fidélité à la France ne se démentira pas, revêt une importance capitale après la destruction des Hurons, qui a lieu dès les premiers temps de la confédération.

De leur côté, les Français se font remarquer comme les médiateurs des différends qui s'élèvent entre les nations et les clans indiens; ainsi, Champlain apprend qu'un traité d'amitié n'est pas plus tôt conclu avec les Hurons que de graves dissensions se font jour avec les Algonquins. Les Hurons auraient capturé un ennemi commun et l'auraient remis aux Algonquins, sûrs que la rétribution habituelle attend le prisonnier. À leur consternation, le chef des Algonquins ne se borne pas à relâcher le prisonnier, mais de surcroît le traite comme son propre fils. Le vengeur dépêché par les Hurons tue l'ennemi, mais se fait tuer à son tour par les Algonquins. C'est le signal de plusieurs combats, qui remettent l'alliance en cause. Les Algonquins, craignant pour leur survie, finissent par faire réparation pour la vie du vengeur, sous forme de cent verges de wampum, de bouilloires, de haches et de deux prisonnières. Néanmoins, leur amertume ne se dissipe pas; l'affrontement semble imminent.

Les Français craignent fort que les dissensions intestines des Indiens ne viennent gâcher leurs plans. Champlain est donc ravi lorsque le chef des Algonquins le prie d'intervenir; les deux côtés se soumettent à son arbitrage et promettent de respecter sa décision. Il laisse chacune des deux nations s'exprimer à loisir, puis leur déclare que, selon lui, la solution qu'ils ont appliquée est parfaitement juste; renoncez à votre animosité, leur enjoint-il, conseil que les deux nations semblent avoir écouté[10].

Une procédure judiciaire est mise en place dès les débuts de la colonie française (que l'on nomme «Canada»). En 1613, la Couronne française donne à Champlain le mandat de coloniser Québec et les autres régions de la Nouvelle-France; pour ce faire, il doit nommer des officiers de paix, appliquer les règlements et ordonnances, et veiller au respect des traités conclus avec les Indiens. Si toutefois ces derniers ne remplissent pas leurs obligations, les officiers reçoivent l'ordre de «leur faire la guerre ouverte, les réprimer et leur faire entendre raison.»[11]

Au milieu du XVII[e] siècle, les affaires d'État de la colonie sont administrées par un tribunal. Le Gouverneur, chef nominal du gouvernement, est responsable des affaires militaires et des relations extérieures. L'évêque catholique constitue le deuxième membre du tribunal, et, par sa présence, mêle étroitement l'Église aux intérêts politiques et économiques de la France. L'intendant enfin, dernier membre de l'exécutif, veille à la justice, aux finances, au développement économique et à l'administration publique[12].

L'appareil judiciaire installé à Québec connaît une évolution en 1684; désormais, un Conseil souverain de 12 hommes entend toutes les causes, mais il n'existe aucune instance d'appel. L'intendant et le Gouverneur président tous deux au tribunal. Enfin, l'accusé plaide sa propre cause, sans recours possible à un avocat[13]. On ignore si des Indiens comparurent devant le Conseil.

Dans les nouveaux territoires, les Français ont une tout autre manière de voir la justice que les Anglais. Les premiers se mêlent à leurs alliés indiens, dont ils respectent et adoptent une bonne partie des coutumes et valeurs. Des heurts se produisent bientôt entre les deux systèmes de justice, en raison de l'ampleur des contacts, mais cela se limite à quelques incidents. Les autorités militaires françaises, n'écoutant que leur propres règles et sanctions, répriment rapidement et durement toute voie de fait sur un Français; une simple enquête sommaire prélude le plus souvent à une exécution publique.

De leur côté, les Anglais tiennent à distance leurs alliés indiens, c'est-à-dire que l'affrontement des systèmes de justice se produit beaucoup plus tard. Les contacts sont peu fréquents et empreints de formalité; si un allié indien se rend coupable d'un acte de violence contre un Anglais, on applique la loi anglaise, officiellement et méticuleusement; l'infraction commise par un Indien contre un Anglais est déférée à un tribunal civil, processus lourd d'incertitude et qui traîne en longueur. Ainsi, la justice anglaise a l'effet «de paraître saugrenue aux Indiens et de susciter leur mépris»[14]. La justice des Français est beaucoup mieux assortie à la justice traditionnelle des Indiens que la méthode anglaise; en effet, les alliés indiens n'ont aucune difficulté à comprendre les lois que leur impose la France, tandis que le système anglais leur paraît tout simplement bizarre.

Le fil des contacts et des alliances successives entre les Européens et les Iroquois est difficile à démêler : il semble que les Hollandais, établis dans la région actuelle de New York, furent les premiers Blancs à établir des rapports cordiaux avec les Cinq-Nations, vers la fin du XVI^{e} siècle et le début du XVII^{e}. Les rapports avec les Blancs à cette époque sont marqués par l'alliance des Iroquois avec les Anglais, les traités avec les Français et les allégeances contraires au sein de la Confédération.

En 1609, Champlain et ses hommes tuent plusieurs chefs iroquois. Cet épisode, survenu dès les premiers contacts entre Français et Iroquois, creusa un tel abîme que toute possibilité d'une alliance entre les deux s'évanouit pour toujours. Les dessous de cette affaire demeureront à jamais obscurs, chaque historien donnant une version conforme à ses préjugés; quoi qu'il en soit, il demeure que cet épisode, venant s'ajouter à l'enlèvement de chefs indiens par Cartier le siècle précédent, engendra une hostilité qui brûla pendant 150 ans et contribua de façon non négligeable à la défaite définitive des Français.

Par ailleurs, les Iroquois ne rompirent jamais, avant la chute de la France, l'alliance conclue avec les Anglais en 1644; à quelques reprises, cependant, les Anglais poussèrent les Iroquois à s'attaquer aux Français ou à leurs alliés, puis se désistèrent une fois que la lutte fut entamée[15]. C'est à l'occasion de telles

désertions que les Cinq-Nations furent amenées à conclure des traités de paix avec les Français.

Au contraire des Français, les Anglais ne se mariaient guère avec leurs alliés autochtones[16], de même qu'ils firent peu d'efforts à cette époque pour les convertir au christianisme. Cela explique que la dégradation des valeurs des Iroquois, ainsi que de l'organisation de leur pouvoir et de leur religion, ne fut pas aussi prononcée que chez d'autres tribus des régions du Centre et de l'Est.

Rien, pas même le meurtre, ne parvint à briser la paix au sein des Six-Nations en 150 ans de présence européenne[17]. La constitution et les lois de la Confédération se révélèrent si efficaces que l'harmonie prévalut entre les nations membres, malgré le délabrement général des anciennes règles et sociétés tout autour d'elles. Cela ne revient pas à dire que l'arrivée du Blanc n'apporta aucun changement aux campements des Iroquois; à cet égard, les pires dommages furent peut-être dus à l'eau-de-vie forte et sans mélange :

> «L'alcool remplit le village de vagabondage, de violence et de tuerie; il déchire la paix du foyer, introduit des maladies jusque là inconnues, et suscite querelles et discorde. Beaucoup de gens dépérissent par la violence, la pauvreté et la maladie, et par les ravages de la faim et du froid.»[18]

Le père Lafitau note en 1724 qu'un renversement complet s'est opéré dans la société des Iroquois :

> «Quelques Iroquois m'assurèrent qu'ils avaient toujours vécu dans la plus grande simplicité et avec bienséance. J'ai souvent entendu les vieux, hommes et femmes, se plaindre que les moeurs souffraient aujourd'hui d'un laxisme inconnu de leurs jours, et qu'ils avaient peine à reconnaître leur propre tribu.»[19]

Dès le milieu du XVIII^{e} siècle, les réunions entre les Six-Nations et les Anglais fournissent l'occasion de dénoncer le commerce de l'alcool. En 1754, un chef des Mohawks se lamente :

> «Il est un problème qui fait trembler nos coeurs, et c'est la vente de rhum dans nos forteresses. Cette boisson tue beaucoup de gens, jeunes et vieux. Nous demandons à tous les gouverneurs ici présents d'interdire la boisson dans l'ensemble des Cinq (Six)-Nations.»[20]

Le peuple ne tenait pas compte des actes commis en état d'ivresse, car on considérait les responsables comme frappés de folie[21]; ce facteur, qui suscitait dans la collectivité une dissension et des troubles d'un genre nouveau et irrépressible, compliqua sans doute le maintien de l'ordre.

Dès les débuts, les Iroquois exigèrent que toute entente, que ce soit avec les Hollandais, les Anglais ou, plus tard, les Américains, leur garantisse leur propre législation et leur propre constitution. Dans leur esprit, ils se placèrent toujours à l'égal de l'Européen, désignant les Blancs, quand ils discutaient avec eux, comme des «frères», à la différence des autres tribus qui appelaient les Blancs «pères» et se désignaient elles-mêmes «enfants». Ils consignaient les lois, traités et ententes sur des colliers ou ceintures de wampum, qui étaient confiées au sachem des Onondagas. Celui-ci était chargé de garder les ceintures, ainsi que de veiller à ce qu'un membre de la tribu conserve jalousement la teneur exacte de l'entente, afin de la transmettre fidèlement aux générations à venir. Les Onondagas enregistrèrent une entente entre les Blancs et les Six-Nations, où il était stipulé que les lois des Iroquois demeureraient à jamais en vigueur : il est fort possible qu'il s'agisse du traité de 1754 conclu avec les Anglais[22]. La Ceinture de la Loi, ou Wampum des Deux Voies, figurait deux lignes noires parallèles sur fond blanc, le tout imprimé sur une ceinture.

> «Les deux voies représentent la loi des Six-Nations et la loi du Blanc. Les deux lignes ne se rejoignent pas, ce qui indique que les deux lois doivent rester autonomes et ne jamais se croiser; le fond blanc précise qu'elles doivent engendrer la paix.»[23]

Plus tard, lorsque les Anglais manquèrent à leur parole, l'entente fut invoquée à nouveau; elle le sera d'ailleurs régulièrement lorsque la même situation se répétera dans les siècles qui suivent.

Graduellement, les Iroquois cèdent leurs terres aux Anglais; malgré cela, il se produit souvent de graves empiétements sur les terres restantes. En 1742, le chef des Sénécas, Canassateego, se plaint aux agents de la Pennsylvanie de la colonisation et de la chasse pratiquées sur des terres iroquoises non cédées. Il fait valoir que les sachems des Iroquois ont formulé les mêmes griefs, sans résultat :

> «...Nous l'avons acquise au prix du sang, car nous l'avons prise de bonne guerre à nos ennemis; propriétaires des terres, nous voulons que l'on nous donne en échange ce qu'elles valent réellement.»[24]

Mais même avant la défaite des Français, les Anglais manquent continuellement à beaucoup de leurs promesses, en dépit du soutien fidèle que leur apportent les Iroquois dans les situations les plus désespérées; or ce traitement et ces omissions ne manqueront pas d'avoir de graves répercussions.

Les premiers contacts avec les Européens se traduisent, pour les nations indiennes du centre du continent, par d'importantes mutations des frontières, alliances, organisations du pouvoir, valeurs et modes de vie, et par une perte d'autonomie légale et

politique. Lorsque les pouvoirs européens ont finalement vidé leur querelle, ces nations en ont déjà payé le prix fort : beaucoup sont décimées; d'autres connaissent une réduction considérable de leurs effectifs et de leur puissance, attribuable à la maladie, à la guerre et à l'empiétement des colons. Certaines tribus, alliées aux gagnants, croient qu'on les traitera en nations alliées et en frères victorieux, mais elles doivent rapidement déchanter. Quant aux tribus battues, elles demeurent de redoutables adversaires, qui refusent de reconnaître la nouvelle puissance européenne qui vient de faire irruption dans leur vie.

L'ère coloniale britannique prélude à d'autres changements; tout comme à l'Est, l'Indien, allié indispensable de naguère, devient sans transition un obstacle, une obstruction gênante aux progrès de la «civilisation», c'est-à-dire à l'avance des Blancs. Avant la Paix de Paris, en 1763, les lois des Européens posaient des limites à l'action des alliés indiens; après 1763, le droit anglais va encadrer de bout en bout la vie des «sujets» indiens.

Notes en fin de texte

1. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ontario : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 67.

2. R.G. Thwaites, éd. The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791 (Cleveland, Ohio, 1896), volume 32.

3. W.B. Newell (Ta-Io-Wah-Ron-Ha-Gai), Crime and Justice Among the Iroquois Nations (Montréal : Caughnawaga Historical Society, 1965), p. 23.

4. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 1963, 6e édition), p. 299.

5. W.W. Warren, History of the Ojibway Nation (Minnesota : Ross & Haines, 1957), p. 117.

6. Ibid., p. 413.

7. Ibid., pp. 294 à 297.

8. Ibid., p. 149.

9. W. McQuin, éd., Great Documents in American Indian History (N.Y. : Praeger Publishers, 1973), pp. 122 et 123.

10. Samuel de Champlain, The Voyages and Explorations of Samuel de Champlain (1604-1616) (N.Y. : A.S. Barnes & Co., 1906), volume 2, pp. 103 à 113.

11. Ibid., p. 47.

12. J.M.S. Careless, Canada, A Story of Challenge (Toronto : Macmillan of Canada, 1963), p. 49.

13. Louis Armand Lahontan, Lahontan's Voyages (Ottawa : Graphic Publishers, 1932), p. 10.

14. Francis Parkman, The Conspiracy of Pontiac and the Indian War After the Conquest of Canada (Toronto : The Museum Co., 1886, 10e édition), volume I, pp. 76 et 77.

15. Cadwallader Colden, The History of the Five Indian Nations Depending on the Province of New York in America (London : Cornell University Press, 1969), partie 1, p. 327.

16. Parkman, The Conspiracy of Pontiac, volume I, p. 79.

17. Horatio Hale, The Iroquois Book of Rites (Toronto : Coles Publishing Co., 1972), p. 70.

18. Lewis H. Morgan, League of the Ho-He-No-Sau-Nee or Iroquois (N.Y. : Burt Franklin, 1901), volume I, p. 325.

19. J.F. Lafitau, Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps (Toronto : Champlain Society, 1974), volume I, p. 350.

20. Morgan, League, volume I, p. 326.

21. Newell, Crime and Justice, pp. 60 et 61.

22. Claim of Six Nations Indians to be Recognized as a Separate Nation, 1900 (Ottawa : Canadian Archives, Indian Affairs Document, Matheson's Blue Book, RG10, volume 10027).

23. Wampum Belts (Onchiotax, New York : Six Nations Indian Museum).

24. McQuin, Great Documents, p. 121.

PARTIE III

LA PÉRIODE COLONIALE BRITANNIQUE (1763 À 1867)

La dé est jeté : le règne anglais à l'Est

La victoire des Anglais en Amérique du Nord anéantit les tribus des Maritimes, alliées des Français. Renonçant à tout simulacre de protection, les Anglais abandonnent les Indiens de l'Est à leur sort, ce qui déchaîne une véritable «ruée des chacals» : faisant fi de la Proclamation royale de 1763, qui met à l'abri les terres autochtones, le Blanc s'empare des terrains de chasse traditionnels des tribus, sans s'embarrasser de traités ni de titres de propriété. La Proclamation ne protégera guère les terres indiennes contre les déprédations des Anglais. Les lois adoptées pour interdire toute intrusion dans les lopins de terre réservés aux Indiens se révèlent aussi corruptibles qu'inefficaces, car leur application dépend des circonstances et des profits. Les lois coloniales ne contraignent guère la population européenne qui environne les Indiens de l'aurore.

À Terre-Neuve vivaient les Béotuks, petite tribu de chasseurs et de pêcheurs. Dès les premiers contacts, le Blanc les traita à peu près comme du gibier forestier; ainsi, une prime fut mise sur leurs têtes lors des guerres entre les Français et les Anglais. Les Français iront jusqu'à équiper des Micmacs et à les transporter sur l'île, où ils peuvent massacrer les Béotuks à loisir. Au XVIII[e] siècle, on les assassine avec un tel abandon que les autorités anglaises sont amenées à faire des proclamations (en 1769, 1775 et 1776) enjoignant les colons de mettre fin à ces tueries insensées; on y note que ce comportement de sauvage est le plus souvent sans justification, et que les meurtriers manifestent peu de regret pour leurs actes. Les officiers et magistrats reçoivent l'ordre d'arrêter tout colon coupable du meurtre d'un Béotuk, puis de le conduire en Angleterre pour y être jugé[1]. Mais l'extermination totale des premiers habitants de Terre-Neuve marque le peu de cas que font les Européens de leurs propres lois. Dernière survivante de ce peuple non armé, Nancy Shawanahdit meurt en captivité en 1829[2]. Ce génocide aura peut-être servi d'avertissement aux autres tribus, car il aura démontré l'impuissance de la loi du Blanc à protéger les autochtones.

À toutes fins pratiques, les Maritimes vivent alors sous un régime d'occupation, notamment les régions peuplées de la Nouvelle-Écosse. Les Anglais sont les maîtres incontestés du pays des Micmacs, dont beaucoup émigrent en masse, car ils connaissent par expérience la vengeance exercée par les vainqueurs sur les alliés indiens des Français. Au retour de la dernière bataille livrée à Québec, plusieurs chefs mènent leur peuple sur l'île du Cap-Breton, qui abrite une population clairsemée de Blancs. Cet exode est organisé

par le chef Tomah Denys, originaire du comté Cumberland, qui a mené les forces indiennes à la bataille de 1759 contre les Anglais[3].

Mais ce regroupement est peine perdue, car les tribus de l'Est ne tardent pas à se trouver sous la tutelle de l'administration coloniale. En 1768, la province de Nouvelle-Écosse (qui englobe jusqu'en 1784 le Nouveau-Brunswick) prend en charge les affaires indiennes, responsabilité subite que le gouvernement colonial n'est prêt à assumer ni financièrement, ni administrativement. À la fin du XVIII[e] siècle, les Micmacs en sont réduits à la dépendance économique sur les colons anglais; le gibier se fait si rare que la famine guette les campements. Le manque de ressources, le refus du gouvernement d'engager des dépenses sur les Indiens acculent certains Micmacs, au comble de l'indigence, à mendier leur nourriture de porte en porte dans les villages des Blancs. Mais malgré le dénuement le plus extrême, les Micmacs répugnent au vol et n'y ont que rarement recours, même dans la plus noire misère[4].

La création de réserves, perçue comme la solution miracle à l'indigence des Micmacs, permit au Blanc de se mettre en règle avec sa conscience. Une proclamation du Conseil exécutif de la Nouvelle-Écosse en 1773 décrète que les Micmacs s'établiront à l'écart, sur de minuscules lopins de terre, sous l'administration directe des autorités coloniales. Ce projet est plus ou moins mis à exécution au milieu des années 1830, les Micmacs étant «forcés de se sédentariser, sous peine de mourir de faim»[5]. L'on ne s'étonnera pas que ce projet non seulement n'améliore pas leur sort, mais souvent le rend pire. En 1846, M. Gesner, Commissaire provincial des Affaires indiennes, déclare ce qui suit dans son rapport annuel :

> «La population micmaque se compose aujourd'hui, dans sa quasi-totalité, de vagabonds qui vont de lieu en lieu frapper aux portes et quémander... (J'ai reçu) une lettre de gens du comté Sydney me décrivant l'état d'extrême indigence et de famine des Indiens de ce comté.»[6]

La vie de misère imposée aux Indiens de l'Est est attribuable pour une part à l'incapacité du gouvernement local de fournir de l'assistance; l'administration des affaires indiennes traverse alors une crise d'une ampleur telle que le lieutenant-gouverneur ordonne en 1807 une enquête et un recensement de la population des Micmacs. Cela aboutira à la nomination de 12 hommes, à titre d'observateurs et d'agents du gouvernement, chargés de pourvoir aux urgences qui concernent les autochtones.

Tout au long de cette période, la supervision des affaires indiennes revient au gouvernement central, dirigé par une élite à Halifax, lequel soumet la vie quotidienne des Indiens à une réglementation minutieuse, les obligeant entre autres à obtenir un permis pour ériger une barrière, ou construire une étable ou une route dans la réserve. Mais Halifax, autorité centrale qui parfois

se donne le luxe de refuser des pétitions sur des sujets aussi minces, semble incapable (ou peu désireuse) de protéger les réserves contre les incursions fréquentes et délibérées des colons, qui se livrent parfois à des actes de violence. Dans son rapport annuel, M. Gesner fait état de plusieurs lettres :

> «où l'on se plaint qu'une partie de la réserve indienne de Whycocomagh a été prise de force, de façon parfaitement arbitraire, et que l'on menace personnellement les Indiens de violence.»[7]

La plupart des réserves se composaient de terres stériles et arides; les Blancs de la localité s'emparaient du peu de territoire utile à la bande, apparemment sans la moindre crainte de quelconques représailles.

Peu de renseignements nous sont parvenus au sujet du droit colonial appliqué aux Indiens des Maritimes à l'époque coloniale britannique. Il semble que les effets exercés par la justice des Blancs soient en proportion directe de la colonisation : plus les contacts sont fréquents, plus les Anglais imposent leurs concepts politiques et juridiques. Ainsi, les Micmacs furent méthodiquement assujettis à la justice britannique, à commencer par les ententes signées sous la contrainte durant les hostilités. Parfois, les chefs eux-mêmes demandaient que la loi réglemente le commerce de l'alcool, car la boisson continuait ses ravages, en dépit d'un très populaire engagement d'abstinence juré par de nombreux Indiens. Ce commerce rapportait gros aux vendeurs. En 1819, l'assemblée de la Nouvelle-Écosse adopte la «Act to Regulate the Sale of Spirituous Liquor to Indians» (Loi régissant la vente de spiritueux aux Indiens), à la suite d'une pétition adressée par 18 chefs des Micmacs provenant de l'ouest de la province[8].

Les tribus hors de portée directe du gouvernement colonial purent échapper à la mainmise de la loi du Blanc et de son application; les Naskapis, par exemple, parvinrent à incorporer les innovations européennes à leurs propres traditions, s'adaptant ainsi à la conquête de leur pays[9]. Ils maintinrent aussi leur mode de vie traditionnel, passant trois mois d'été dans la réserve, puis neuf mois dans la brousse, où ils pratiquaient la chasse et le piégeage. Chez eux, la justice traditionnelle ne se perdit pas, mais fut amalgamée aux principes et procédures des Européens. Ainsi, le chaman et le chef associent les nouveaux venus, spécialement les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson, à leurs fonctions judiciaires. L'agent, dont le poste de traite se situe ordinairement dans les lointains quartiers d'hiver des Naskapis, est parfois appelé à arbitrer un différend; désireux de s'aligner sur la justice traditionnelle des Naskapis, afin de se ménager leur faveur, il veille à faire une intervention qui soit conforme à l'opinion publique, et s'assure que la culpabilité de l'accusé ne fait guère de doute[10].

La Ligue abénaquie, organisme traditionnellement chargé d'établir des lois générales traitant des relations entre tribus et des territoires, survécut au moins jusqu'en 1872[11]. L'établissement dans des réserves contribua peut-être à la fin de la Confédération; en effet, les autorités avaient irrévocablement entamé et réduit les territoires des tribus, et systématiquement rejeté les règlements adoptés par toute coalition de nations indiennes.

D'autres tribus (Malécites, Montagnais, Passamoquoddys, Algonquins, etc.), terriblement décimées par la maladie et la guerre, furent conduites dans de petites réserves dispersées.

L'absence d'information est une indication certaine du sort malheureux d'un peuple.

Les peuples malheureux n'ont pas d'histoire. Dès l'heure où la défaite des Français est consommée, leurs alliées parmi les tribus de l'Est sont ravalées, aux yeux des Anglais, au rang de nations conquises. Les conséquences de la conquête sur les sociétés indiennes de l'Est sont peu documentées : il appartient désormais aux Peuples de l'aurore de raconter leur histoire.

Notes en fin de texte

1. Comité juridique de l'Association eskimo-indienne du Canada, Native Rights in Canada (Toronto, 1970), p. 72.

2. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 6e édition, 1963), p. 267.

3. Frank Speck, Beotuk and Micmac (New York : Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1922), p. 108.

4. J. McLean, Canadian Savage Folk : The Native Tribes of Canada (Toronto : William Briggs, 1896, réimprimé par Coles Publishing Co., 1971), p. 4.

5. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ont. : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 65.

6. Journal of Assembly Records, Nouvelle-Écosse, publié par l'Union des Indiens de la Nouvelle-Écosse, bureau de Sydney.

7. Ibid.

8. Ibid.

9. J.E. Lips, Naskapi Law (Lake St. John & Lake Mistassini Bands) (American Philosophical Society, Lancaster Press, 1947, vol. 37, partie 4), p. 399.

10. Ibid., pp. 482 à 484.

11. W.D. Wallis et R.S. Wallis, The Micmac Indians of Eastern Canada (Minneapolis : The University of Minnesota Press, 1954), p. 225.

La loi du plus fort est toujours la meilleure

Lorsque les Français et les Anglais mirent officiellement fin à leur état de guerre sur le continent nord-américain, nul ne songea à conclure des traités de paix avec les tribus indiennes du Centre qui s'étaient alliées aux Français; cet oubli déplorable, ultime insulte de la part des Anglais, devait faire naître une révolte indienne d'une ampleur inégalée. La révolte de Pontiac, ainsi qu'on a nommé ce dernier sursaut contre un sort inéluctable, fut le résultat du traitement infligé par les vainqueurs aux anciens alliés de l'ennemi; au mieux, ils furent tout simplement ignorés; au pire, ils durent braver l'incurie et la barbarie des nouveaux maîtres. Les fournitures européennes, désignées «présents», furent réduites, volées ou supprimées, car les Anglais voulaient, sans attendre, réduire les énormes frais d'occupation de l'Amérique du Nord :

> «Ce manque subit de fournitures se révéla une catastrophe sans précédent, qui amena la pénurie, la souffrance et la mort; à elle seule, cette circonstance aurait suffi à provoquer le mécontentement.»[1]

De surcroît, les traiteurs anglais se croyaient autorisés à les tricher et à les escroquer, ainsi qu'à les railler pour la perte de leur fournisseur français. Déjà, les Indiens de ces tribus s'étaient formé une opinion on ne peut plus défavorable des Anglais, car ces mêmes traiteurs avaient pour usage :

> «d'acheter des détenus de droit commun et d'engager des malfaiteurs notoires pour transporter leurs biens chez les Indiens; beaucoup de ces hommes désertaient leurs maîtres et rejoignaient les sauvages, mais leur conduite inique jetait l'opprobre sur les Anglais, aux yeux des Indiens, outre qu'elle suscitait une réprobation qui ne s'éteindra pas de sitôt, ni sans difficulté.»[2]

Les Anglais n'avaient pas non plus épargné leurs confédérés indiens : l'empiétement des colons anglais sur les terres indiennes, en flagrante contravention des ententes et traités, fut pour beaucoup dans le soulèvement. Dans la région du centre, les Français attisaient les rancoeurs latentes des tribus le long de la frontière. Toutes les conditions étaient réunies pour une révolte; seul faisait défaut un chef, qui parut en la personne de Pontiac.

Principal chef outaouais du Conseil des Trois-Feux, Pontiac s'était acquis l'estime des Illinois, Delawares, Hurons et Iroquois, et passait pour un grand prophète parmi les nations des Algonquins. Prônant le retour aux anciennes moeurs, il proclama que la stabilité et la lumière du Grand Esprit ne retourneraient dans le domaine et les communautés des Indiens qu'à condition d'en chasser l'homme blanc.

En 1760 et 1762, les nations frontalières fomentèrent des révoltes mineures, vite étouffées. Mais l'annonce que le Roi de France avait cédé à la Couronne anglaise toutes les terres indiennes, sans demander l'avis ou le consentement des propriétaires légitimes, détermina les tribus en cause à tenter en commun une ultime résistance.

Avant la défaite des Français, les Anglais avaient établi dans l'intérieur du pays une série de forts destinés à assurer les communications et à défendre le territoire[3]. Pontiac, à la tête de quelques nations, prit d'assaut les forts anglais; il comptait sur l'appui des Français, mais ceux-ci se tinrent résolument à l'écart.

La lutte fut menée selon un mélange de tactiques traditionnelles et empruntées. La guérilla classique consistait à livrer de petits combats, les guerriers évitant l'affrontement direct à moins d'être assurés d'avoir le dessus; toutefois, on se servit pour le siège de Fort Détroit de tactiques inédites pour ces tribus : plusieurs mois d'affilée, 820 guerriers - Outaouais commandés par Pontiac, Potéouatamis par Ninivay, Hurons par Takee, et Saulteux (Ojibways) par Wasson et Sekanos - cernèrent le fort[4]. À la fin, il fallut lever le siège, mais neuf autres forts furent pris d'assaut par des guerriers appartenant aux nations ci-dessus et à d'autres, y compris les Sénécas-Iroquois et les Delawares.

Amherst, commandant en chef des forces britanniques en Amérique du Nord, n'attache pas tout d'abord beaucoup d'importance au déclenchement des hostilités, mais son scepticisme et son amusement cèdent la place à l'anxiété et à la colère lorsqu'il est informé de l'extension du soulèvement et des victoires remportées par les tribus. Sa correspondance avec le colonel Bouquet, son agent sur le terrain, font connaître les mesures désespérées qu'il juge nécessaires pour se rendre maître des «barbares» :

> «Il nous incombe à présent de prendre toutes nos précautions pour faire cesser rapidement leurs déprédations et pour leur apprendre à se soumettre; à défaut, je doute qu'ils deviennent jamais paisibles et rangés, car tout acte de bonté et de générosité est perçu par ces barbares comme la preuve de la crainte qu'ils nous inspirent.»[5]

Plus tard, en juin 1763, Amherst recommandera purement et simplement d'exterminer cette «vermine», qui a «perdu ses prérogatives sur le pays, tout autant que sur les droits humains les plus élémentaires...»[6]

L'été venu, il ordonne à ses officiers postés sur la frontière de ne faire aucun prisonnier, mais d'exécuter sur-le-champ tout Indien appréhendé les armes à la main; quelques jours plus tard, il ajoute un post-scriptum à l'un de ses billets : «Ne serait-il pas possible de propager la petite vérole parmi ces tribus rebelles? Nous devons user aujourd'hui de tous les stratagèmes à notre disposition pour

leur faire entendre raison.»[7] Comme Bouquet manifeste de l'intérêt pour ce plan de destruction, Amherst n'hésite pas à se faire plus explicite : «Vous auriez intérêt à faire l'essai de toute méthode susceptible d'extirper cette race exécrable.»[8]

Le plan diabolique imaginé par Amherst porte ses fruits : le 12 octobre 1763, les Saulteux (Ojibways), Hurons et Potéouatamis sollicitent la paix par la bouche de Wapocomoguth, chef des Missisaugas (de la famille des Saulteux). Tout au long de l'hiver 1774, et pendant une partie du printemps, Sir William Johnson négocie et signe des traités séparés avec chaque tribu; on se garde bien de convoquer un conseil général de toutes les tribus. Ceux qui acceptent de conclure la paix doivent s'engager à désigner «Père» le Roi d'Angleterre, au lieu de «Frère», n'ayant sans doute «pas pris conscience de la portée potentielle d'une modification apparemment si dérisoire»[9]. La révolte fit plus de 2 000 morts et prisonniers (dont 100 traiteurs) parmi les Blancs[10]. On ignore les pertes subies par les tribus, mais elles furent certainement considérables.

En 1765, toutes les tribus sont soumises. Une paix fragile s'instaure sur les frontières, mais une hostilité profonde et virulente oppose encore les deux camps; les colons et les soldats prennent leur revanche sur beaucoup d'Indiens et sur les quelques Blancs, spécialement les Quakers, qui ont pris le parti des Indiens. À l'été de 1760, un traiteur anglais du nom de Williamson offre de l'argent à un Illinois de la tribu Kaskashia pour assassiner Pontiac; sans plus de cérémonie, celui-ci est abattu au couteau. Les partisans de Pontiac vengeront ce meurtre sur des tribus entières, notamment les Illinois[11].

C'est alors, en quelques dizaines d'années, que les nations indiennes du Canada s'enfoncent petit à petit dans l'obscurité. Aux yeux des Anglais, elles ne représentent plus guère qu'une nuisance ou un fardeau dont il faut se décharger au plus vite. Deux documents éclairent on ne peut mieux le changement de situation des Indiens des bois, après que l'on a pu se dispenser de leurs services et qu'elles ont été réduites à l'impuissance : d'une part, un tiers de la Proclamation royale de 1763 est consacré aux mesures destinées aux Indiens de la colonie britannique. D'autre part, la colonie nommée Canada, scindée en Haut-Canada et Bas-Canada en 1791, est réunie une fois de plus en 1840; or la loi unifiant les deux Canadas passe sous silence les annuités à verser aux alliés indiens des Anglais, omission apparente qui ne sera détectée et corrigée qu'au bout de quatre ans[12].

On avait promis aux nations indiennes alliées, en récompense des services rendus à la Couronne britannique, des présents annuels aussi bien que des annuités. À partir de 1845, on réduit énormément ces présents, avant de les supprimer tout à fait. L'Assemblée législative du Canada s'oppose à cette mesure et, en 1846, pétitionne la Couronne pour qu'elle :

> «s'interpose pour empêcher la cessation des présents offerts aux autochtones de l'Amérique du Nord britannique, et à leurs descendants... Après enquête et étude de la question, il nous paraît qu'un engagement a été pris et renouvelé depuis les débuts de la suprématie anglaise en Amérique du Nord, engagement sur lequel les Indiens se sont fondés pour faire valoir leurs droits anciens; nous croyons aussi que ces présents contribuent à leur confort, et leur apportent même les premières nécessités.»[13]

Comme tant d'autres, cette promesse de la Couronne fut vite oubliée. À cette même époque, les Indiens des Canadas perdent une bonne partie de leur territoire et sont confinés dans des réserves, tandis que les Anglais prennent possession des terres indiennes dans des conditions douteuses. En 1838, un comité d'enquête sur les autochtones de l'Amérique du Nord adresse une lettre à Lord Durham, le Haut-Commissaire des provinces de Sa Majesté en Amérique du Nord :

> «Le comité prie instamment Votre Seigneurie de garder à l'esprit que les vastes étendues qui constituent aujourd'hui nos riches et précieuses possessions nord-américaines appartenaient autrefois sans partage à des tribus d'Indiens libres et indépendantes. Une grande partie de ce territoire leur a été enlevé sans retour; le reste provient d'achats ou de concessions obtenues dans des conditions plus que douteuses.»[14]

Les terres étaient fréquemment cédées «volontairement» sous la menace d'une saisie par la force.

Il ne fait pas de doute que toutes (ou presque) les tribus de la région du centre connaissaient la Proclamation de 1763 et savaient que ses auteurs l'avaient systématiquement bafouée, comme en fait foi un rapport sur les réserves au Canada, publié en 1844, qui «constate que les Indiens perçoivent la Proclamation de 1763 comme une charte des droits des Indiens, et y font plusieurs fois référence dans leurs déclarations au gouvernement.»[15] Les tribus s'aperçoivent bientôt que la loi du Blanc ne sert pas uniquement à défendre les droits des Indiens, car si la domination des Anglais est assurée par la force des armes, la loi, quant à elle, sert à subjuguer les nations conquises. Les Anglais occupent les terres indiennes, perçues comme un butin de guerre; quant aux tribus qui se sont alignées avec les vainqueurs, ou qui ont maintenu une stricte neutralité, elles comprennent vite que la défaite est en réalité celle de toutes les tribus.

Les traités de paix imposés aux participants à la révolte de Pontiac fournirent un prétexte pour en finir avec les problèmes de compétence des tribunaux et d'application des lois de l'Angleterre. Signé le 3 avril 1764, le traité négocié avec les Sénécas par Sir William Johnson sanctionne la disposition suivante, qui porte gravement atteinte à l'autonomie juridique d'une nation iroquoise :

> «Si un Indien commet un meurtre, ou vole un sujet de Sa Majesté, il doit sans délai se livrer pour être jugé et puni conformément aux justes lois de l'Angleterre; de même, tout Blanc coupable des mêmes crimes envers un Indien doit être jugé et puni sans délai. Les Sénécas s'engagent dorénavant à ne jamais obtenir réparation autrement que de la façon exposée ci-dessus, mais à soumettre toute plainte à Sir William Johnson, l'actuel Surintendant des Affaires indiennes de Sa Majesté, ainsi qu'à fidèlement garder et observer la chaîne d'amitié du présent pacte.»[16]

Tout donne à croire que chacun des deux signataires interprète à sa propre façon l'expression «sujet de Sa Majesté» : pour les Anglais, elle concerne tous les crimes commis sur le sol colonial, qu'un Indien ait un démêlé avec un autre Indien ou avec un Blanc; pour les Sénécas, ils s'engagent à se soumettre à la justice anglaise uniquement en cas d'infraction contre un Blanc par un Indien, ou vice-versa. Sir William Johnson lui-même n'ignorait pas cette divergence d'interprétation, puisqu'il en fait mention un an déjà avant que le contrat soit négocié :

> «Je sais que beaucoup d'erreurs sont dues à des récits inexacts, où il est dit que les Indiens se désignent comme des sujets, alors que ce mot les aurait fait tressaillir si un interprète l'avait prononcé. En fait, ils veulent être considérés comme des alliés et des amis...»[17] (lettre aux Lords du commerce, 24 septembre 1763).

Le problème de savoir si les Iroquois sont des sujets britanniques ou une nation distincte est donc loin d'être résolu; il surgira à de nombreuses reprises dans les années qui suivent.

Dès les premiers contacts avec les autochtones de l'Amérique, les Anglais font savoir que toute voie de fait contre l'un des leurs sera jugée par un tribunal britannique, règle qui est maintenue en vigueur les premières années de l'administration coloniale. Dans le cas de crimes mettant en cause les deux races, les mieux placés pour y voir sont les agents qui administrent les affaires indiennes à l'échelle locale. En 1775, des directives du Roi sont adressées au gouverneur Carleton au sujet de l'administration des affaires indiennes, y compris de la justice, dans les terres des Indiens : les agents (ou «surintendants») des Indiens et les commissaires dans chaque poste sont habilités à agir à titre de juges de paix dans leurs propres districts et départements :

> «...[ils sont] investis des mêmes pouvoirs et privilèges que tous ces officiers dans les autres colonies, ainsi que des pleins pouvoir d'incarcérer les contrevenants dans les affaires capitales, en vue d'entamer des poursuites; en outre, le commissaire est habilité à juger et à décider toute action civile, jusqu'à concurrence de dix livres sterling, opposant tant les Indiens et les traiteurs qu'un traiteur contre un

> autre, un pourvoi en appel étant autorisé à l'agent principal ou au surintendant, ou à l'adjoint de celui-ci, qui sera habilité à prononcer un jugement absolument définitif; un bref sera ensuite décerné, comme à l'ordinaire pour les jugements des Cours des plaids communs établies dans les colonies.»[18]

Il était permis aux Indiens de témoigner, sous réserve de «règlements et restrictions appropriés». En outre, chaque campement tribal dans le district du Sud devait désigner un homme, approuvé par l'agent des Indiens, «qui s'occuperait des intérêts communs des Indiens et des traiteurs dans ladite ville»; à leur tour, ces fonctionnaires élus devaient choisir le chef de toute la tribu :

> «qui résidera en permanence auprès du commissaire dans le comté occupé par chaque tribu, ou qui se présentera à intervalles devant l'agent ou surintendant précité, ou devant les commissaires, et qui donnera son avis sur toutes les questions à l'étude dans ces réunions ou audiences.»[19]

Ces directives marquent le début d'une symbiose entre les Affaires indiennes et l'administration de la justice indienne, pratique qui laisse la porte ouverte aux abus par des fonctionnaires locaux, car ceux-ci peuvent recourir aux tribunaux pour faire appliquer leurs préjugés et préférences.

Ce n'est pas seulement aux Affaires indiennes que les Indiens ne peuvent aspirer qu'à une justice partielle, car l'administration de la justice dans la colonie s'avéra des plus chaotiques entre le moment où l'Amérique du Nord fut entièrement britannique et l'adoption de l'Acte d'union en 1840. Au Bas-Canada (le Québec actuel), les districts judiciaires relevaient nominalement d'un solliciteur général. Chaque région comptait des shérifs, ainsi que des juges de paix qui détenaient en outre le singulier pouvoir d'assumer des fonctions politiques en l'absence d'un gouvernement local[20].

Le Haut-Canada, bastion anglais, était mieux pourvu en tribunaux et comptait davantage de greffiers suppléants, mais aucun de ces derniers ne savait ce que faisaient les autres. Qui plus est, ces fonctionnaires sont alors éligibles au Parlement (pratique aujourd'hui interdite) et se font effectivement souvent élire; ainsi, l'«exercice de la justice s'accompagnait d'un douteux favoritisme politique qui ne conférait guère de prestige au système»[21]. De 1763 à 1840, on peut dire que l'administration de la justice fut soumise aux pressions politiques non indiennes du moment, ou même directement tributaire de telles pressions.

Un incident devait susciter un très vif débat, dans les milieux impériaux, touchant la compétence des tribunaux anglais sur les délits commis par un Indien contre un autre dans les Canadas (auparavant, il appartenait à chaque juge de paix de trancher la question des compétences, en l'absence de toute politique

officielle en la matière) : en août 1822, à Amherstburg, tout au sud du Haut-Canada, un Indien en assassine un autre devant plusieurs témoins. Jugé aux assises suivantes, il est condamné à mort par le tribunal anglais, mais l'on sursoit à l'exécution jusqu'à la tenue de discussions officielles entre la colonie, d'une part, et le gouvernement impérial et la Couronne en Angleterre d'autre part. Le 13 février 1826, la Couronne délivre enfin un mandat autorisant l'exécution de Shawanaskiskie, l'Outaouais convaincu de meurtre, assorti de la déclaration suivante :

> «...Notre lieutenant-gouverneur de ladite province a accordé un sursis d'exécution, en attendant de connaître notre volonté, au motif que n'existe aucun précédent analogue pour cette affaire dans la province, et qu'il n'est pas légalement certain que des Indiens puissent être obligés de comparaître devant notre tribunal pour des délits commis les uns contre les autres sur notre territoire. Nous avons estimé utile de solliciter l'avis de notre avocat, de notre procureur et de notre solliciteur général, qui nous ont fait savoir que Shawanaskiskie a été condamné régulièrement, et qu'aucune objection valide ne peut être opposée à la compétence du tribunal qui a prononcé la sentence. Vu l'atrocité du crime, nous croyons juste d'appliquer ladite sentence, et notre volonté est donc qu'il soit procédé à l'exécution, sous réserve de ce qui suit. Étant donné que le gouverneur de nos provinces du Haut-Canada et du Bas-Canada, ou que vous-même, lieutenant-gouverneur de la province du Haut-Canada, pourriez avoir connaissance de circonstances qui rendent inapplicable cette exécution, nous déclarons en outre que si vous, ou l'un de vous, croyez qu'existent de bonnes raisons pour ne pas appliquer cette sentence, vous pouvez accorder, sous le grand sceau de la province du Haut-Canada, notre gracieux pardon pour ce meurtre et délit, sous réserve que ledit Shawanaskiskie soit déporté en Nouvelle-Galles du Sud, ou à la Terre de Van Diemen (Tasmanie), ou dans l'une des îles adjacentes, jusqu'au terme de sa vie naturelle, ou encore qu'il soit condamné aux travaux forcés à perpétuité, selon ce qui paraît, à vous deux ou à l'un de vous, le plus convenable et conforme à la justice. La présente est votre mandat pour ce faire.»[22]

Ce mandat si attendu est en fait une déclaration royale conférant officiellement aux autorités coloniales le pouvoir de juger et d'appliquer les peines prononcées pour des infractions que des Indiens commettent les uns contre les autres. Cette politique ne fut pas appliquée du jour au lendemain; néanmoins, il est clair qu'elle fournit au gouvernement colonial le prétexte pour supplanter les systèmes de justice indiens et imposer le sien.

Le comité d'enquête sur la condition des autochtones en 1838 note que, dans le Haut-Canada, seuls les Indiens qui ont embrassé le christianisme peuvent témoigner et porter plainte contre d'autres Indiens, ce qui revient à dire que les Indiens ne jouissent pas de

tous les droits reconnus aux citoyens[23]. Pour conclure, le comité recommande «de soigneusement recueillir les us et coutumes des Indiens et de veiller à ce que nos tribunaux les observent»[24].

Quelques nations indiennes affirment avec force qu'elles sont des états distincts et souverains, qui ne doivent obéissance aux lois d'aucune autre nation. Les Six-Nations sont les plus résolues à cet égard : les Iroquois ont déjà cédé la plupart de leur territoire, ont combattu et sont morts pour leurs «frères» anglais, et tiennent à ce qu'on ne vienne pas troubler leur paix. Lorsqu'il devient manifeste que les Anglais entendent imposer leur loi, la Confédération iroquoise adresse une série de pétitions au gouvernement colonial; les sachems font observer que la ceinture wampum et les traités avec les Anglais sont des gages solennels, garantis par l'Angleterre elle-même, du droit des Iroquois de conserver leurs lois et leur constitution. Mais le juge Macauley, dans son rapport du 22 avril 1839, exprime un point de vue très répandu dans le gouvernement et dans le monde de la justice :

> «Les tribus résidentes se trouvent en situation singulière relativement à l'exercice des droits reconnus par la civilisation : comme elles se composent de sujets de naissance, ou naturalisés, qui résident dans les parties organisées de la province, on aurait peine à imaginer une justification pour l'exemption ou le caractère distinct qu'elles revendiquent. Les Six-Nations ont, je crois, clamé leur prétention au statut de nation séparée, mais les tribunaux les ont toujours considérées à la fois justiciables et protégées par les lois du pays. On peut citer des exemples d'Indiens, provenant de différentes parties de la province, qui ont été mis en accusation pour homicide contre un Blanc ou un Indien, ou pour un autre acte criminel. J'ai moi-même présidé, aux assises de Niagara Lake, au procès et à la condamnation d'un Indien des Six-Nations accusé du vol d'une ou deux couvertures appartenant à une squaw du territoire de la rivière Grand; la femme avait porté plainte à un juge de paix, qui a cru de son devoir de donner suite à cette affaire. L'avocat de l'accusé avait alors exigé une exemption, au motif que l'affaire ne pouvait être réglée que par les Indiens eux-mêmes conformément à leurs us et coutumes, mais j'ai dû écarter cette défense, car je n'ai pas trouvé de base juridique pour refuser la protection du droit criminel à quelque Indien du comté Haldimand qui en fait la demande...»[25]

Mais après qu'un tribunal britannique a passé jugement sur un Indien accusé d'un crime contre un autre, les nations indiennes n'en restent pas toujours là. Citons l'exemple tragique du fameux chef mohawk Thayendanega, dit Joseph Brant : dans les dernières années du XVIII[e] siècle, Brant tue accidentellement son fils bien-aimé qui, dans un accès de rage provoqué par l'alcool, brandit un couteau acéré et s'attaque au chef. Pris de désespoir, Brant se livre aux autorités britanniques. Le tribunal l'acquitte, mais il est tellement abattu qu'il renonce à toutes ses fonctions publiques

et va cacher son chagrin. Dans sa biographie de Brant, Ethel Brant Monture décrit ainsi la réaction des dirigeants de la communauté :

> «Les gens de la Longue Maison ne l'abandonnèrent pas, mais organisèrent un conseil où les faits furent examinés. Ils adressèrent ensuite une lettre à Brant, car il s'était enfermé chez lui : "Frère, nous avons examiné l'affaire. Nous compatissons avec toi. Tu a pris le deuil pour un fils bien-aimé. Mais ce fils avait levé la main sur le plus tendre des pères; il s'est donc donné la mort de ses propres mains. D'une même voix, nous effaçons tout le blâme qui s'attache à toi. Nous te présentons nos condoléances. Que le Grand Esprit, voyant ta détresse, veuille te consoler et te réconforter". Le bonté du conseil fut l'aiguillon dont Brant avait besoin pour se relever de son abattement.»[26]

Le système de justice anglais vise uniquement à déterminer la culpabilité ou l'innocence de Brant; pour leur part, les Iroquois cherchent non seulement à se convaincre de l'absence d'intention criminelle, mais de surcroît à réconforter Thayendanega et à l'aider à se déculpabiliser. Ainsi, les sachems cherchent à trouver une issue juste et humaine à ce tragique épisode.

Dans les régions centrales du Canada, l'ère coloniale britannique est marquée par l'agonie de plusieurs nations indiennes, le manquement aux ententes et aux traités, enfin la mise en place graduelle mais méthodique des nouvelles autorités, qui se substituent aux gouvernements traditionnels et à la justice indienne. Les Anglais se proposent avant tout, à cette époque, de mettre les Indiens à l'écart sur des terres dépourvues de valeur, pour laisser la voie libre à leurs entreprises commerciales et politiques. Ils s'emparent des terres indiennes, ou les achètent par la corruption ou sous les menaces. Les mêmes autorités coloniales qui adoptent des lois spéciales sur les Indiens pour légaliser de tels agissements n'hésitent pas, au reste, à défier ouvertement les autres lois et ententes officielles. Les tribus du centre ne peuvent donc percevoir la loi anglaise comme autre chose qu'un instrument de servitude, ou un artifice pour parachever la destruction ou la pacification des peuples indiens du Canada. Les Anglais ont bientôt raison des tribus qui, prenant appui sur leurs droits traditionnels et sur la justice naturelle, se cabrent contre l'exercice arbitraire de ce pouvoir, ou protestent en vain contre la saisie illégale de leurs terres.

La loi britannique est imposée au mépris de la volonté des chefs indiens et de leurs peuples; la loi, les procédures judiciaires servent à imposer aux autochtones les valeurs, religions, modes de gouvernement et langues des Européens; malgré cela, on affirme à l'Indien que le système de justice du Blanc est équitable et protège ses intérêts. Dans de telles conditions, comment s'étonner si les peuples autochtones n'accordent pas un grain de respect au système de justice anglais?

Notes en fin de texte

1. Francis Parkman, The Conspiracy of Pontiac and the Indian War After The Conquest of Canada (Toronto : The Museum Book Co., 10e édition, 1886), volume I, p. 173.

2. Milo Quaife, éd., John Long's Voyages and Travels in the Years 1768-1788 (Chicago : The Lakeside Press, 1922), p. 44.

3. Parkman, The Conspiracy of Pontiac, volume II, p. 1.

4. Ibid., volume I, p. 272.

5. Ibid., volume II, p. 35.

6. Ibid., p. 37.

7. Ibid., p. 39.

8. Ibid., p. 40.

9. Ibid., p. 184.

10. Ibid., p. 115.

11. Ibid., p. 184.

12. J.E. Hodgetts, Pioneer Public Service, An Administrative History of the United Canadas, 1841-1867 (Toronto : University of Toronto Press, 1955), p. 205.

13. S. Stewart, History of Indian Department (Ottawa : Canadian Archives, RG10, volume 3016, dossiers 218, 410, partie 1).

14. The Sub-Committee appointed to make a comprehensive inquiry into the state of the aborigines of British North America, Report on the Indians of Upper Canada, 1839 (Toronto : Canadiana House, 1968), p. 23.

15. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ont. : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 113.

16. Claim of Six Nations Indians to be Recognized as a Separate Nation, 1900 (Ottawa : Canadian Archives, Matheson's Blue Book, RG10, volume 10027), p. 261.

17. Ibid., p. 260.

18. D.G. Smith, Canadian Indians & the Law : Selected Documents, 1663-1977 (Toronto : McClelland & Stewart, 1975), p. 8.

19. Ibid.

20. Hodgetts, Pioneer Public Service, p. 13.

21. Ibid., p. 14.

22. Ibid., p. 24

23. The Sub-Committee, Report on the Indians of Upper Canada, 1839, p. 39.

24. Ibid., p. 40.

25. Claim of Six Nations Indians, p. 271.

26. K. Gooderham, éd., I Am An Indian (Toronto : J.M. Dent & Sons, 1969), p. 154.

La justice traditionnelle des Indiens des Plaines et des Athapascans du Nord

Tant que les tribus indiennes se déplacèrent à pied, les vastes étendues des Prairies leur furent quasi impénétrables. Mais la venue du cheval fraye la voie à la migration, à la chasse et au peuplement : attirés par le bison, les Cris, Pieds-Noirs, Assiniboines, Sarcis, Gros-Ventres et Dakotas (Sioux) font irruption dans la plaine.

Ce faisant, ils refoulent les autres tribus par delà les montagnes, dans le bassin du fleuve Mackenzie : les Sékanis, Castors, Tchippewayans, Esclaves, Kaskas, Flancs-de-chien, Couteaux-Jaunes, Lièvres, Kutchins et tribus tutchonies du Sud doivent subsister du produit de la chasse dans l'impitoyable environnement du Nord, qu'arrosent les fleuves Mackenzie et Yukon. Nous décrivons dans les pages qui suivent les lois communes à toutes les nations des plaines et aux Athapascans du Nord.

La justice traditionnelle des Pieds-Noirs

Le mystère enveloppe l'«ère du chien» chez les Pieds-Noirs, c'est-à-dire l'époque qui précède l'introduction du cheval en Amérique du Nord. La légende veut que les bandes pieds-noirs soient originaires du Grand Sud du continent, ce que semblent confirmer quelques-uns de leurs mots archaïques[1]. Il est fort probable que cette nation passa la fin de son ère du chien dans les régions boisées du Nord, autour du Petit lac des Esclaves, entre la rivière de la Paix et la rivière Saskatchewan[2].

L'avènement du cheval bouleverse de fond en comble la culture et l'organisation sociale des Pieds-Noirs : désormais en mesure de traquer les immenses troupeaux de bisons sur de vastes distances, ils adoptent un nouveau mode de vie, celui de chasseurs nomades des plaines[3]. Or nos livres traitent le plus souvent de l'époque qui suit l'introduction du cheval, car cette période reste gravée à l'esprit des gens; aussi notre description s'en tiendra-t-elle à l'ère du cheval et à la vie des plaines.

La nation pied-noir est en réalité une confédération regroupant un même peuple ayant beaucoup de traditions semblables, qui compte trois tribus : au nord du territoire commun, dans les Prairies, les Siksikas, ou pieds-foncés; au centre, les Kainahs, ou Gens-du-Sang; au sud, les Piégans. Les tribus se subdivisent en clans, dirigés par des chefs élus, lesquels choisissent parmi leur nombre un chef de tribu[4]. Dans le système de croyance pied-noir, tous les hommes sont égaux, c'est-à-dire que la naissance ne confère aucun privilège; ainsi, un homme ne peut aspirer à devenir chef que s'il fait preuve de courage, de libéralité et de bienveillance.

Les «I-kun-uh'-kah-si», ou Sociétés des Camarades, se recrutent chez tous les clans, l'adhésion obéissant à des critères d'âge et

de capacité d'achat d'une place. Les principaux dirigeants de ces Sociétés exercent une influence considérable sur les affaires des clans. Les Camarades doivent obéissance au chef, mais ce dernier ne peut exercer son pouvoir sans la collaboration des Sociétés; les dirigeants de ces dernières ont beaucoup de poids aux délibérations des conseils tribaux, qui réunissent tous les chefs de clan[5]. La Société des Camarades remplit plusieurs missions : «Ses fonctions générales consistent pour l'essentiel à maintenir l'ordre en toute circonstance et, au besoin, à punir ceux qui portent atteinte au bien public. Elle protège le campement contre les attaques par surprise.»[6] Ses membres servent aussi d'éclaireurs pour la chasse au bison et d'organisateurs à l'occasion des cérémonies.

L'été, les clans disséminés se rassemblent pour la chasse au bison et forment de grands campements, où il faut assurer le maintien de l'ordre : le conseil tribal nomme alors des membres de la Société des Camarades pour policer la chasse de l'été, et aussi, au besoin, pour maintenir la paix durant l'isolement hivernal. Le mandat est d'un an, mais en pratique il est souvent prolongé. Les «policiers provisoires» sont très conscients qu'ils doivent appliquer les lois communautaires avec équité aux yeux de leurs concitoyens, car ils peuvent l'année suivante retomber au rang de simple citoyen et subir le même traitement qu'eux-mêmes ont infligé! Un grand honneur s'attache à cette nomination; les titulaires jouissent de privilèges et s'attirent la considération générale de la communauté.

Le système de rotation, qui donne lieu à de courts mandats, a l'avantage non seulement d'encourager l'équité, mais aussi de laisser beaucoup de latitude dans le mode d'application; en effet, chaque Société a une réputation particulière, qui la rend toute désignée pour remédier à une situation donnée dans la tribu. Les Soldats noirs et les Soldats, par exemple, ont la réputation de réprimer sévèrement les écarts de conduite[7]. Si les règles sont de moins en moins observées, on choisit de préférence une Société réputée pour sa sévérité, à laquelle succède, après que la «criminalité» a baissé, une Société connue pour sa clémence, laquelle cherche à remédier aux infractions par l'exemple irréprochable que donnent ses «policiers».

Le code des Pieds-Noirs compte peu de règles, mais elles sont appliquées avec rigueur. Seuls sont considérés criminels les actes qui menacent l'existence du groupe : les provisions de toute l'année doivent être obtenues à l'occasion de la chasse au bison, qui dure quelques semaines seulement; c'est dire que la survie du clan tout entier dépend de l'organisation et de la discipline, auxquelles veille la «police». À l'approche du troupeau, personne ne doit sortir du camp, car la famine menace tout le monde si un seul égoïste sème la panique parmi les bêtes. Le contrevenant s'expose à voir la police déchirer ses vêtements et son tipi[8]. Le même sort est réservé à celui qui s'éloigne du camp alors qu'on le lui a défendu; d'ailleurs, l'ennemi guette souvent les traînards[9].

Quelques rares guerriers, qui se sont signalés par des exploits ou actes de bravoure inouïs, peuvent transgresser impunément les règles du campement[10].

D'autres lois restent en vigueur tout au long de l'année. Le meurtre est un crime grave, qui appelle en retour le meurtre (celui de l'assassin ou d'un membre de sa famille) ou la compensation; dans ce dernier cas, le fautif perd tous ses biens[11]. Le plus souvent, un intermédiaire mène les négociations nécessaires pour parvenir à un arrangement. La famille d'une victime peut consentir à la compensation, que le meurtre soit commis au sein de la tribu ou à l'extérieur de celle-ci. La mort sur le champ de bataille, ou le meurtre par un ennemi, appelle une réparation par le sang, ou sous forme de paiement, car les Pieds-Noirs croient que l'âme du défunt erre, pitoyable, et ne trouve la paix qu'une fois réparation obtenue[13]. Une réparation est également exigée en cas de décès accidentel.

D'ordinaire, la femme adultère est sévèrement punie. S'il s'agit d'une première frasque extra-conjugale, elle s'en tire à bon compte si le mari se borne à lui couper l'oreille ou le nez. Un deuxième adultère est presque toujours puni de la mort, souvent des mains des Camarades ou de sa propre parenté, à laquelle le mari s'est plaint[14]. Le mari, maître absolu de sa femme, peut la battre ou la tuer pour toute raison jugée valable[15].

Le vol de la plupart des articles est puni par la simple restitution; toutefois, l'homme trop paresseux pour planter du tabac, mais qui en vole à son voisin, commet une faute grave, car le tabac est une essence sacrée que le Créateur a confiée à l'homme. Les autorités n'ont pas à s'occuper de punir un tel voleur, car la croyance veut qu'un lézard lui apparaisse en rêve, puis qu'il tombe malade et en meurt. Si le voleur de tabac tombe réellement malade, personne dans la communauté ne lui vient en aide[16].

Le traître qui a collaboré avec l'ennemi est tué sur-le-champ; le lâche qui refuse le combat contre l'ennemi se voit contraint de porter la robe d'une femme et ne peut prétendre au mariage[17].

Les membres de toute Société de Camarades sont liés par un code de conduite très strict, dont la violation entraîne ordinairement un châtiment public : souvent, les vêtements du fautif sont mis en charpie, ou, si la violation est grave, lui-même subit un châtiment corporel. Il semble toutefois que les punitions paraissaient plus sévères qu'elles ne l'étaient en réalité; ces démonstrations visaient en fait à avertir les contrevenants possibles que toute entorse au code de la société, ou aux lois communautaires, entraînerait une sanction expéditive et publique.

Tous les quatre ans, les chefs et leurs conseillers nomment un individu chargé de veiller aux objets sacrés du culte. Le

titulaire, personnage éminent qui exerce un pouvoir considérable parmi les tribus des Pieds-Noirs, occupe une hutte où se tiennent toutes les cérémonies et réunions à caractère religieux. Il est souvent appelé à régler les différends, en raison du caractère neutre et spirituel qui s'attache à lui : «Sa voix, sa présence suffisent pour calmer les querelles domestiques; de façon générale, son pouvoir et son influence réels dépassent même ceux des chefs civils et chefs de guerre»[18].

Le système de justice des Pieds-Noirs est en harmonie avec leur style de vie et avec les plaines où ils vivent. L'été, ils se réunissent par centaines, voire par milliers, en vue de la chasse au bison; le camp est animé, mais obéit à des lois rigides, dont l'application admet toutefois quelque souplesse. Dans la communauté, les pouvoirs sont répartis de manière à éviter les abus de la part d'une des autorités judiciaires traditionnelles (sauf le pouvoir de l'homme sur la femme). À l'automne, quand les bandes se dispersent, le système de justice institué durant la saison de chasse peut facilement s'appliquer aux petits campements d'hiver. Les règles qui lient le groupe sont clairement établies et, dans la plupart des cas, visent manifestement le bien de l'ensemble du groupe; dans de telles circonstances, leur application se révèle beaucoup plus facile.

Notes en fin de texte

1. Entrevue avec Victoria Santana.

2. G.B. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales : The Story of a Prairie People (London : David Nutt, 1893), p. 177.

3. Entrevue avec V. Santana.

4. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales, p. 219.

5. T.E. Mails, Dog Soldiers, Bear Men & Buffalo Women (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1973), p. 85.

6. Ibid.

7. Edward S. Curtis, The North American Indian (New York : Johnson Reprint Corp., 1970), 18, pp. 189 et 190.

8. Ibid.

9. Mails, Dog Soldiers, p. 118.

10. Curtis, The North American Indian.

11. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales, p. 219.

12. J. McLean, Canadian Savage Folk : The Native Tribes of Canada (Toronto : William Briggs, 1896), p. 61.

13. Ibid., p. 60.

14. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales, p. 220.

15. Diamond Jenness, The Indians of Canada (6e édition, Ottawa : Information Canada, 1963), p. 319.

et

Grinnell, Blackfoot Lodge Tales, p. 217.

16. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales, p. 271.

17. Ibid., p. 220.

18. W.W. Warren, History of the Ojibway Nation (Minnesota : Ross & Haines, 1957)

La justice traditionnelle des Cris

Avant la venue des Européens, les Cris vivaient au sud-ouest de la Baie d'Hudson. La pelleterie avec les Anglais, et les armes troquées contre les peaux, leur permirent de s'étendre vers l'Ouest; ils s'emparèrent alors du Nord du Manitoba, ainsi que d'une bonne partie du Nord actuel de la Saskatchewan et de l'Alberta, puis poussèrent jusqu'au delta du Mackenzie et aux Rocheuses.

Ils finirent par se ramifier en deux sociétés, désignées respectivement Cris des plaines et Moskégons (ou Cris des bois). Presque tout ce que nous savons à leur sujet date d'après les premiers contacts, c'est-à-dire de l'époque d'expansion. Le mode de vie des tribus qui migrent dans les Prairies connaît une mutation profonde, attribuable au nouvel environnement et au contact avec les tribus qu'elles trouvent dans les plaines, plutôt qu'à la rencontre avec les Blancs.

Nous procéderons maintenant à une courte description de la culture et de l'organisation de la justice chez les Cris.

Les Cris (désignés Kristinaux, Cristinaux ou Cristinots par les Français) vivent en bandes vagabondes, sous la direction peu stricte d'un chef et de conseillers. Le chef, chez les Cris des plaines, semble exercer davantage d'influence sur les affaires de la bande que son homologue dans les bois plus au nord[1]. Dans l'une et l'autre société, le chef accède à sa charge par ses qualités personnelles, par exemple ses capacités guerrières, son adresse à la chasse, ou sa réputation de libéralité et de courage. Avant de mourir, le chef désigne son successeur. Il entre dans ses attributions de déterminer aussi bien le moment de lever le camp que la route qu'empruntera la migration[2]; il fait la paix entre deux ou plusieurs parties qui se querellent, allant jusqu'à céder ses propres biens pour les apaiser. Celui qui accepte la charge de chef renonce du même coup à ses propres droits de vengeance s'il est offensé[3].

Chez les Cris des plaines, comme chez les autres sociétés des plaines, deux lois revêtent une importance fondamentale : «La première, qu'aucune famille ne se sépare sans permission de la bande; la deuxième, que personne n'ouvre la chasse au bison avant que tous les chasseurs y soient prêts»[4]. La collectivité veille au respect de ces règles, essentielles à la survie du groupe. Les lois de la chasse sont également appliquées à l'été, lorsque les bandes disséminées se rassemblent en un grand campement et accomplissent les cérémonies, qui revêtent une grande importance aux yeux des Cris. La chasse individuelle, fréquente en hiver, est strictement défendue. Le respect des règles de chasse et le maintien de l'ordre dans le camp sont assurés par les sociétés militaires ou de guerriers, composées d'hommes influents dont la bravoure et l'adresse à la chasse sont reconnues; en outre, ces derniers

organisent et mènent les danses cérémonielles, et se mettent en première ligne dans toutes les batailles.

Le contrevenant aux lois des campements d'été encourt ordinairement la destruction de ses biens, que son acte soit fortuit ou exécuté de propos délibéré[5] :

> «Après que le contrevenant s'était soumis et avait donné par sa conduite des gages de son remords, les guerriers finissaient par se réunir à nouveau, et, puisant dans leurs propres biens, restituaient à l'homme qu'ils avaient puni non seulement l'équivalent de ce qui avait été détruit, mais parfois même davantage.»[6]

Il suffisait généralement de quelques jours pour obtenir le pardon et pour être réintégré dans la communauté.

Dans certains autres cas, les sanctions prévues étaient appliquées soit par la partie lésée, soit par l'ensemble de la collectivité; ainsi, il était admis, et même prévu, que le meurtre d'un parent serait vengé par l'exécution du coupable. La femme que l'on soupçonnait d'infidélité sans la permission du mari était battue, ou pouvait y laisser ses cheveux ou son nez, quelquefois même sa vie, car le mari pouvait la châtier à son bon plaisir[7].

On n'avait recours à l'anthropophagie qu'en cas d'extrême famine. Le mangeur de chair humaine inspirait une aversion si profonde que ses voisins le fuyaient comme la peste. L'ostracisme qui frappait l'infortuné s'expliquait peut-être par la crainte qu'inspirait le «windigo», personne transformée en cannibale par ensorcellement. S'il s'avérait que le cannibale avait mangé de la chair humaine sans y être vraiment obligé, il était mis à mort[9].

Une réparation était exigée pour les décès accidentels, souvent sous la forme de l'adoption du fautif, qui venait prendre la place de sa victime dans la famille[10]. Il était toutefois permis d'ôter la vie dans certaines circonstances : si une famine s'annonçait, par exemple, on abandonnait les vieux qui avaient peine à suivre la famille, ou on les tuait à leur propre demande, car ils tenaient à ne pas être à la charge de la communauté[11].

Les Cris tuaient parfois les fous, probablement lorsqu'ils commençaient à poser un danger véritable. Parfois aussi, les femmes, dont la vie aux époques reculées constituait un véritable esclavage, tuaient leurs filles ou fétus féminins pour les soustraire à une vie de peine et de douleur[12].

Le vol était rare, puisqu'on le définissait très étroitement comme l'appropriation d'un objet dont le voleur n'avait pas besoin[13].

Le calumet (ou pipe), symbole sacré inspirant le respect absolu, incarne toute la création du Grand Esprit. Le fourneau de la pipe

figure les montagnes, c'est-à-dire que l'homme, à l'image du roc, doit parvenir à la maîtrise complète de son corps et de ses actes. Le tuyau est de bois, pour rappeler à l'homme les forêts remplies d'arbres aux multiples couleurs et formes. La douce herbe, que l'on brûle dans le fourneau, purifie aussi bien le calumet que le corps. Le Grand Esprit (ou «Wakonda») a créé les animaux, bénédiction pour l'homme, qui peut en tirer beaucoup de connaissances utiles. Le feu qui brûle dans le calumet symbolise toutes choses vivantes[14].

Le calumet de la bande est confié à une personne, le Gardien, que cet honneur oblige à s'interposer dans les querelles entre citoyens. En effet, la simple vue de la pipe, qui inspire un respect sans borne, suffit pour apaiser la querelle : nulle violence ou dissension n'est possible en présence du symbole de tout ce que le Grand Esprit prodigue généreusement aux Cris[15]. La violation d'un accord solennisé par des bouffées tirées sur la pipe sacrée est un fait rare, voire inexistant.

Les aînés inculquent aux jeunes, dès le berceau, une admirable maîtrise de soi. Chaque Cri doit vaquer à ses propres affaires; l'on ne s'ingère dans celles d'un autre que si un acte pose un réel danger pour la survie du groupe. Ces quelques règles de base visent à contenir les débordements plutôt qu'à punir les contrevenants ou à obtenir réparation. Le fautif qui change de conduite est souvent rétabli dans sa position première, en même temps que ses biens détruits lui sont restitués. Une cérémonie et des danses marquent publiquement sa pleine réintégration dans la bande. Ainsi, la loi vise essentiellement à protéger l'existence des Cris et à assurer leur survie.

Notes en fin de texte

1. David G. Mandlebaum, The World of the Plains Cree (Saskatchewan : University of Saskatchewan Press, 1967), p. 9; et

   Edward Curtis, The North American Indian (New York : Johnson Reprint Corp., 1979), volume 18, p. 69.

2. Curtis, The North American Indian, volume 18, p. 69.

3. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ont. : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 94.

4. Edward Ahenakew, Voices of the Plains Cree (Toronto : McClelland & Stewart, 1973), p. 146.

5. Mandlebaum, The World of, p. 9.

6. Ahenakew, Voices, p. 147.

7. Alexander Mackenzie, Voyages from Montreal through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in 1789 and 1794 (New York : Albertan Book Co., 1922), volume I, p. cxlvi.

8. J. McLean, Canadian Savage Folk : The Native Tribes of Canada (Toronto : Coles Publishing Co., 1971), p. 77.

9. Ibid., p. 83.

10. J. McLean, The Indians : Their Manners and Customs (Toronto : Coles Publishing Co., 1970), p. 64.

11. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 6e édition, 1963), p. 286.

12. Mackenzie, Voyages from Montreal, volume I, p. cxlviii.

13. Ibid., p. cli.

14. Un ancien de l'Alberta.

15. Mandlebaum, The World of the Plains Cree, p. 9.

Vue générale de la justice traditionnelle parmi les Indiens des plaines

La justice des Pieds-Noirs et des Cris est assez semblable à celle de toute nation indienne qui, grâce au cheval, s'installe dans les Prairies naguère impénétrables pour y chasser le bison, rassemblé en troupeaux apparemment inépuisables. Le nouveau style de vie et la culture qui en découlent chez tous les peuples des Prairies présentent beaucoup de points en commun.

Ces tribus se dotent de sociétés de guerriers ou de chasseurs, qui sont chargées de policer le campement et de faire respecter les quelques règles indispensables de la chasse d'été. Chez les Pieds-Noirs, les «policiers» sont recrutés selon un système de rotation compliqué, tandis qu'ils sont plus permanents chez les Cris. Le but essentiel est de maintenir l'ordre et d'assurer une provision suffisante de bison jusqu'au prochain grand rassemblement.

Dans le sud de la Saskatchewan actuelle, les Gros-Ventres confient le maintien de l'ordre, durant l'été, à des sociétés militaires : «Les titulaires de l'année précédente et ceux qui veulent s'y joindre à nouveau se réunissent avec les récents volontaires, pour élire quatre chefs. Tout ce groupe est au service des chefs civils et détient le pouvoir de punir les atteintes au bien public»[1].

Les Sarcis, appartenant au groupe linguistique des Athapascans, confient les fonctions religieuses, sociales, militaires et de police à six fraternités, dont quatre maintiennent l'ordre dans le camp, tandis qu'une autre a le devoir de ne jamais battre en retraite tant qu'un Sarci est exposé au danger[2].

Un système de rotation est en usage chez les Dakotas (Sioux) du Manitoba; près de la moitié des jeunes hommes sont organisés en sociétés, qui ont la réputation d'appliquer à la lettre les lois de la nation : «La police dispose dans chaque village de deux chefs, désignés soldats-chefs, qui transmettent aux membres en fonction tous les ordres des chefs civils ou de campement»[3]. L'honneur d'être choisi par les dirigeants est réservé aux membres d'une société militaire «qui ont fait l'expérience d'une vision, et qui ont accompli au moins un "coup"»[4]. Ce «coup» est un exploit qui consiste à toucher l'ennemi avec un objet dans la main. Tuer l'ennemi ne rapporte pas au guerrier autant de prestige qu'un coup; d'ailleurs, il n'est pas nécessaire que l'ennemi meure pour que le coup soit porté à l'actif du guerrier[5].

Les Assiniboines, qui ont migré dans le sud du Manitoba actuel, comptent de puissantes sociétés militaires; il s'agit de fraternités regroupant les guerriers braves, intrépides et adroits entre tous, âgés en général de 25 à 35 ans et obligatoirement célibataires. Le chef sortant choisit son successeur parmi les autres membres de la société, mais le recrutement se fait par l'accord unanime de tous les membres[6]. «La société maintient

l'ordre dans le campement et réglemente la chasse aux bisons, accueille les délégations envoyées par d'autres tribus et autorise les razzias pour obtenir des scalps ou des chevaux»[7]. Si une querelle éclate dans le camp, la société rétablit la paix. Elle peut battre, ou même tuer, ceux qui cherchent à entraver son action. Une punition infligée par la société est acceptée stoïquement, car le contrevenant sait qu'il l'a méritée[8].

L'hiver, les litiges dans une famille ou entre familles sont réglés selon les principes de la justice naturelle, car les tribus sont alors disséminées dans la Prairie. Les anciens inculquent de solides principes moraux aux jeunes, qui les transmettent à la génération suivante. Ceux qui contreviennent aux règles morales sont frappés d'ostracisme, ou chassés du village, et finissent par mourir, en esprit sinon dans la chair. Très unies, ces tribus ne ressentent pas le besoin de s'entremettre chez leurs frères, car le respect de la communauté et le prestige ne s'acquièrent qu'au prix d'une conduite irréprochable.

Notes en fin de texte

1. Thomas Mails, Dog Soldiers, Bear Men & Buffalo Women (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1973), p. 233.

2. Edward Curtis, The North American Indian (New York : Johnson Reprint Corp., 1970), volume 18, p. 159.

3. Mails, Dog Soldiers, p. 228.

4. Ibid., p. 239.

5. Dan Kennedy (Ochankugahe), Recollections of an Assiniboine Chief (Toronto : McClelland and Stewart, 1972), p. 78.

6. Mails, Dog Soldiers, p. 341.

7. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 6e édition, 1963), p. 314.

8. Kennedy, Recollections, p. 15.

La justice traditionnelle des Athapascans du Nord

Les habitants indiens des vastes étendues qu'arrosent les bassins des fleuves Mackenzie et Yukon, dans le Grand Nord, parlaient tous divers dialectes de la langue athapascane. Ces chasseurs des régions boisées et buissonneuses partageaient aussi les mêmes façons de vivre et la même culture[1]. Les tribus des Sékanis, Castors, Tchippewayans, Couteaux-Jaunes, Esclaves, Flancs-de-chien, Lièvres, Kaskas et Kutchins se divisent en bandes indépendantes, dont le chef est choisi en fonction de son adresse à la chasse et de son discernement. On peut dire que «le pouvoir décisionnel réside dans l'ensemble du groupe ou de la bande, et que le consentement unanime est exigé avant qu'une décision soit mise à exécution; le chef n'est guère plus que le porte-parole de ses collègues»[2].

Chaque famille obéit à l'homme dominant et fonctionne de manière tout à fait autonome. À titre d'exemple, la piste du caribou est suivie par plusieurs groupes tchippewayans, d'importance variable, qui se choisissent un chef dont l'autorité est des plus minimes. Le fort domine le faible, tout comme chez leurs frères les animaux.

Néanmoins, la vie des Tchippewayans est régie par des principes qui visent le bien de toute la communauté; ainsi, la vie du chasseur étant précieuse dans ce rude climat, les querelles, même les plus féroces, dépassent rarement le stade de la lutte à main nue et de l'invective[3]. Le meurtre est rare, car les règles de conduite restreignent la violence. S'il se produit malgré tout, le meurtrier est traité en paria et en objet de dégoût, y compris par sa famille; ce traitement ne s'adoucit pas, même si le coupable manifeste un profond abattement et doit affronter la solitude. S'il vient à croiser un voisin, celui-ci le rabroue, s'exclamant par exemple : «Voilà le meurtrier!»[4]. Toutefois, le meurtre de l'épouse (ou des épouses) n'est pas un crime grave, car l'homme de la famille en est véritablement le maître. Il peut infliger à sa femme (ou ses femmes) un traitement si cruel qu'elle en meurt, sans que ses camarades manifestent la plus légère désapprobation à son endroit[5]. Enfin, au contraire de la plupart des bandes des Esclaves, on connaît des cas où ils abandonnèrent les vieux et les infirmes en période de grand dénuement[6].

Les tabous sont une préoccupation de tous les jours dans la société tchippewayane. Leur violation est censée apporter la maladie et la mort, parfois même la catastrophe pour toute la bande. Le rêve est à l'origine de la plupart des tabous personnels, que les intéressés respectent scrupuleusement. Certains interdits sont communs à tous : la personne qui laisse un animal blessé périr lentement dans la souffrance, par exemple, encourt à son tour une longue maladie. Pour conjurer tous ces périls, on a souvent recours au chaman[7].

La femme menstruée est soumise à une foule d'interdits; elle doit éviter :

> «de marcher sur la glace des rivières ou des lacs, ou à proximité des hommes qui chassent le castor, ou là où une nasse est posée, par crainte de nuire au succès de la chasse. Il lui est aussi interdit de manger de la tête d'un animal, ou même de franchir une piste récemment traversée par la tête d'un daim, orignal, castor, ou autre parmi une longue liste d'animaux, qu'ils soient transportés sur un travoir ou sur le dos. Une violation de cette coutume est considérée exceptionnellement grave.»[8]

Les Esclaves se dispensaient de chefs en temps de paix. Si une victime refusait la compensation offerte en cas de transgression, le litige était soumis à des conseils officieux de chasseurs de la région. Les Esclaves traitaient la femme moins rudement que les Tchippewayans, c'est-à-dire qu'on lui prodiguait plus de bonté et qu'on l'aidait à remplir ses tâches les plus dures. Le mode de vie des Flancs-de-Chien et des Lièvres était sensiblement le même que celui des Esclaves; en période de misère, toutefois, les Lièvres et les Kutchins tuaient les vieux et les nouvelles-nées, à l'exemple des Tchippewayans[9].

Pêcheurs en été et chasseurs en hiver, les Kutchins se distinguent des autres tribus athapascanes du Nord par leur organisation, qui semble dériver par certains aspects de celle des Indiens de la côte ouest, nations évoluées qui les jouxtent au sud. Les Kutchins se divisent en trois phratries (divisions) exogames, c'est-à-dire qu'un membre d'une phratrie ne peut en épouser un autre. La phratrie est dirigée par un chef choisi non pas sur des critères de rang ou d'hérédité, comme c'est le cas sur la côte ouest, mais en fonction de son courage et de son discernement. Ce chef détient très peu d'autorité véritable, et doit en fait compter avec l'influence solennelle du chaman, car il s'en trouve un ou deux dans chaque bande[10].

Le mensonge est pratiquement inimaginable parmi les Athapascans du Nord. L'ostracisme vient punir les rares personnes qui s'en rendent coupable. À la fin du XVIII[e] siècle, Alexander Mackenzie note qu'on ne connaît que deux femmes et un homme parmi les Castors qui aient proféré un mensonge, et qu'ils sont «perçus comme des objets de mépris et de réprobation»[11]. Le respect du bien d'autrui est également un trait marquant de ces tribus[12].

Dans ces sociétés du Grand Nord, très peu de gens exercent un quelconque pouvoir en dehors du cercle familial. Pour sa part, la famille a droit de vie et de mort sur ses membres, notamment sur la vie des vieux, infirmes et nouvelles-nées lorsque les conditions imposent ces cruelles mesures. La vie du chasseur est protégée à n'importe quel prix, car c'est lui qui assure la perpétuité de la bande. Parfois, sa survie se paie de la vie d'autres membres de la tribu.

Autant le groupe est soumis à peu de règles, autant le particulier est bardé de tabous, auxquels il obéit sans y être forcé, parce qu'ils sont institués par des forces extra-terrestres qui veillent à leur obéissance. L'application des lois de la communauté ne déborde pas d'un cadre fixé d'avance : ainsi, la lutte est la forme la plus extrême que peuvent prendre la vengeance et la punition, même en cas de meurtre. Toutefois, celui qui est battu à la lutte perd la face et s'humilie dans une société où presque toutes les tribus goûtent beaucoup ce sport. Les Indiens du Nord ont en outre souvent recours à l'ostracisme, outil efficace pour réprimer les écarts de conduite, car la solitude devient rapidement insoutenable dans des contrées où les habitants sont rares. Par ailleurs, cette punition n'empêche pas le coupable de continuer à pourvoir aux besoins de sa famille. Le mode de justice adopté par ces lointaines tribus du Nord, exempt d'incarcération ou de peine de mort, ne prive pas la bande d'un autre chasseur, et par conséquent n'expose pas la tribu à des privations supplémentaires.

Notes en fin de texte

1. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 6e édition, 1963), p. 377.

2. René Fumoleau, OMI, As Long As This Land Shall Last (Toronto : McClelland and Stewart, 1973), p. 151.

3. Alexander Mackenzie, Voyages from Montreal through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in 1789 and 1793 (New York : Albertan Book Co., 1922), volume I, p. clxxxiii.

4. Samuel Hearne, A Journey from Prince of Wales' Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean, 1769-1772 (Toronto : The MacMillan Co. of Canada, 1958), p. 70.

5. Ibid.

6. Jenness, The Indians of Canada, p. 386.

7. Edward Curtis, The North American Indian (New York : Johnson Reprint Corp., 1970), volume 18, p. 46.

8. Hearne, A Journey, pp. 202 et 203.

9. Jenness, The Indians of Canada, pp. 391 et 395.

10. Commission de géographie du Canada, Handbook of Indians of Canada (Ottawa : C.H. Parmalee, 1912, réimprimé par Coles Publishing Co., 1974), p. 255.

11. Mackenzie, Voyages, p. 25.

12. Fumoleau, As Long As, p. 380.

Les relations entre les Indiens des Prairies et les Blancs

Les contacts entre Blancs et tribus des plaines s'échelonnent entre l'an 1690 et la fin du XVIII[e] siècle, relations essentiellement économiques, car les premiers Européens sont presque tous des négociants et des explorateurs; cela explique que la rivalité européenne pour les plaines ait mis aux prises des compagnies plutôt que des armées.

La Société de la Baie d'Hudson est fondée en 1670 par une poignée d'hommes d'affaires, qui se rendent «maîtres et propriétaires absolus et sans partage» du territoire, désigné Terre de Rupert, situé de part et d'autre de toutes les rivières qui se déversent dans la Baie d'Hudson[1]. La Couronne lui cède non seulement ce vaste territoire, mais de surplus l'exclusivité du pouvoir politique et le monopole du commerce, ainsi que la prérogative d'adopter des lois et de les appliquer conformément à la loi britannique.

Réalisée très tôt, l'alliance commerciale entre la Compagnie et les Cris établis proche de la Baie d'Hudson a pour effet, par une réaction en chaîne, de bouleverser l'existence des habitants des plaines et du Nord. Intermédiaires dans le commerce de la peau, les Cris désormais armés migrent depuis leur retraite boisée jusqu'aux Rocheuses, refoulant sur leur passage d'autres nations indiennes : les Tchippewayans, par exemple, se retirent vers le nord, tandis que les Porteurs et les Kootenays fuient dans les Rocheuses. Tous ces mouvements amplifient l'hostilité entre les tribus; ainsi, les Cris et les Pieds-Noirs étaient à l'origine en bons termes et maintenaient un commerce florissant, mais la concurrence croissante pour le matériel européen, qui facilite la vie, suscite un conflit ouvert entre ces deux puissantes nations.

La dislocation des territoires tribaux et les guerres entre tribus ne font que préluder aux véritables ravages provoqués par la pelleterie. Au coeur de ce commerce est l'alcool, que l'on offre en énormes quantités aux chasseurs. Beaucoup des traiteurs ne peuvent eux-mêmes consommer cet alcool sans mélange (qui porte parfois le nom, ironique dans les circonstances, d'«eau-de-vie»), dont la fonction est d'intoxiquer les Indiens au point de leur faire perdre l'esprit et de permettre ainsi aux pelletiers de réaliser d'incroyables profits[2]. Pour inciter les Indiens à boire à l'excès, on leur jure souvent que les tribus devront attendre des mois, ou même des années, avant de recevoir à nouveau de l'alcool. En outre, les Indiens des plaines ont pour tout exemple du «bon usage» de la boisson les beuveries sans limite auxquelles s'adonnent trop de traiteurs eux-mêmes. Le chasseur et sa famille se soûlent au point où le traiteur a tôt fait de les dépouiller entièrement, sans excepter les vêtements et la nourriture; les Indiens sont prêts à n'importe quoi pour obtenir une autre gorgée de whisky.

L'alcool porte aussi atteinte au mode de vie et aux valeurs traditionnels des sociétés des plaines, parce que les anciens codes

de conduite tombent en désuétude à mesure que se multiplient les comportements déréglés et les actes de violence dans les villages et les campements. Tout comme à l'Est, les chefs éprouvent de la difficulté à faire répondre de leurs actes ceux dont le comportement s'écarte à ce point de la norme. Certains chefs parviennent néanmoins, par l'application des lois traditionnelles et par l'exemple honorable qu'ils donnent, à préserver ou à délivrer leur peuple du fléau de l'alcool[3].

La pelleterie amène dans son sillage de nouvelles idées - concurrence, capitalisme et individualisme - qui minent le pouvoir des chefs et des anciens aussi bien que les traditions des peuples des plaines. La poursuite de ses propres intérêts permet à l'Indien de s'enrichir et d'acquérir de l'influence. À mesure que les explorateurs et traiteurs resserrent leur empire sur les tribus, les anciens usages sont tournés en dérision[4].

Enfin, les traiteurs et les explorateurs amènent un autre fléau dans les plaines : la maladie. En 1781, une épidémie emporte, selon les estimations, 90 p. 100 des Tchippewayans, outre des centaines de Cris[5]. Le pouvoir des Cris est de plus ébranlé par une série d'épidémies de petite vérole et de tuberculose. La grande nation des Assiniboines, et son puissant chef Tchatka, connaissent un déclin fulgurant lorsque la petite vérole les frappe en 1838; cette année-là, quelque 1 200 guerriers mourront rien qu'à Fort Union[6]. Tout au long du XIX^{e} siècle, des épidémies de petite vérole et de rougeole déciment les Pieds-Noirs et font disparaître des familles et des sociétés entières[7].

Ces désastres font vaciller les sociétés indiennes des plaines, qui malgré tout ne sont pas emportées par la tourmente. À preuve, cette époque de perturbation et de calamité est aussi marquée par une recrudescence de l'influence des sociétés militaires :

> «Cette époque turbulente appelait le renoncement à toute conduite susceptible de mettre en péril le campement ou la tribu. Il ne fallait en aucun cas se laisser aller à la colère; à mesure que la présence du Blanc rendait la vie plus difficile, une forme très rare de partage des tribulations devint la seule façon d'assurer le salut du petit nombre. Le peuple comprit cela sans peine; même si c'était parfois douloureux, il savait que la police remplissait ses ingrates fonctions pour le bien et la perpétuation de tous.»[8]

La conduite exemplaire exigée de ces sociétés rendit un fier service aux gens qu'elles poliçaient, car certaines bandes durent leur salut aux efforts infatigables déployés par des chefs et sociétés de guerriers, tandis que d'autres connurent grâce à eux une fin empreinte de dignité. À cette époque traumatisante et meurtrière, la sagesse ancestrale insuffla des forces nouvelles à ceux qui surent l'écouter.

Les pelletiers qui vendaient la mort n'étaient quant à eux soumis à aucune loi, indienne ou blanche, et certains n'hésitèrent pas à se saisir des biens et de la vie même des Indiens par la trahison et la pure violence. Dans l'Ouest, un groupe de vendeurs de whisky indépendants constituèrent une association de «soutien» de leur cause : ils adoptèrent des lois réglementant et protégeant le commerce, puis enrôlèrent des employés dans une unité, désignée «cavalerie Spitzi», chargée d'appliquer ces lois. «Ces lieux furent le théâtre de toutes sortes de brutalités, de débauches et de tueries d'Indiens. Certains de ces hommes n'attachaient guère d'importance à la vie d'un Indien...»[9] Bouillants de rage au spectacle de cette barbarie et de ces flagrants abus, certains membres des tribus s'armèrent de résolution et tuèrent des vendeurs de whisky qui s'étaient aventurés seuls dans la plaine. Toutefois, les épidémies anéantissent toute vélléité réelle de débarrasser la plaine de ces vendeurs indépendants dénués de scrupules.

La seule colonie européenne de cette époque, établie en 1811 dans le district d'Assiniboine (une partie du futur Manitoba), relève du monopole de la Compagnie de la Baie d'Hudson. On finit par y adopter des lois, en vue de réduire ou de prohiber le recours à l'alcool dans le commerce des peaux : en 1836, le Conseil d'Assiniboine interdit la vente d'alcool aux Indiens, sous peine d'une amende de 20 shillings pour chaque contravention, mais le nombre de condamnations demeure faible en raison de la difficulté d'obtenir des renseignements fiables et d'appliquer la loi. Vers la fin de l'hiver, le Conseil décide d'autoriser les Indiens à témoigner devant le tribunal, ainsi que de remettre la moitié de l'amende à l'«indicateur de police»[10].

Les amendes sont augmentées en 1841 et en 1845. Le 19 juin 1845, le Conseil adopte la résolution suivante :

> «Attendu que les Indiens ne sont pas entièrement innocents, bien que moins coupables que ceux qui les débauchent, il est résolu qu'un magistrat peut exiger que deux personnes se portent garantes, sur-le-champ ou ultérieurement, du comportement d'un Indien pris en état d'ébriété, ou qui se livre sans provocation à la violence, ou menace de le faire; et qu'à défaut d'un tel gage, il doit rester en prison, s'il n'a pas été appréhendé dans ce même état au cours du mois civil qui précède, ou, s'il l'a été, jusqu'à ce qu'il poursuive la partie coupable de lui procurer l'alcool, étant toutefois entendu que son témoignage ne sera concluant, en l'absence de corroboration, que s'il concerne des contrevenants notoires ou déjà condamnés.»[11]

En 1851, le gouverneur de la colonie en est encore à se demander si la loi anglaise s'applique aux Indiens, car, déclare-t-il, «Les tribus indiennes ne sont pas sur un pied d'égalité avec les sujets britanniques»[12].

Il semble toutefois que si la loi n'est pas appliquée hors des limites de la colonie, ce n'est pas pour des raisons politiques ou pour des motifs de compétence, mais parce qu'aucune force armée n'y est affectée. À l'exception de la petite colonie en bordure de la rivière Rouge, aucune partie de ce secteur n'est d'ailleurs administrée, en dépit du droit, conféré à la Compagnie de la Baie d'Hudson, d'adopter et d'appliquer les lois.

La période qui s'é des premiers contacts à la Confédération réserve d'importants changements aux sociétés indiennes, mais celles-ci demeurent malgré tout maîtres de leur propre destinée. Minées par la maladie, l'alcool et les guerres incessantes, les nations ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes. Le fusil et le cheval ont bouleversé la société indienne des plaines : les contacts et les échanges entre les tribus et bandes augmentent grâce au cheval, ce qui engendre une certaine homogénéité parmi les nations. Les sociétés militaires acquièrent une importance cruciale pour la survie du groupe, car l'observation des règles traditionnelles et les instructions des chefs fournissent le soutien et la solidarité qui, seuls, permirent à certains campements d'endurer la nouvelle et terrible réalité. Souvent, les valeurs fondamentales de la société demeurent intactes, de même que les méthodes employées pour réprimer les écarts de conduite.

Pour une bonne part, la Prairie est encore dominée par ses premiers propriétaires, même si elle relève, du moins en théorie, de l'Empire britannique. Jusque là, les Anglais n'ont pas exercé leur autorité, même nominalement, sauf dans la colonie d'Assiniboine.

Mais cet état de fait ne dure pas. Beaucoup de tribus s'étendent au sud de la frontière américaine; en outre, les déplacements et le commerce suivent naturellement l'axe nord-sud. Les États-Unis, récemment créés, témoignent de l'intérêt pour la nouvelle région, ne serait-ce que pour irriter les Anglais. L'entrée de l'Amérique du Nord britannique dans la Confédération canadienne marque le début d'un nouveau conflit larvé avec des nations non indiennes, dont l'enjeu est la maîtrise des plaines. Les tribus indiennes de la région sont à la veille de perdre leur liberté, sur le plan culturel et politique aussi bien que matériel; ainsi, elles seront dépossédées de leurs droits à l'autonomie gouvernementale et à la justice interne.

Notes en fin de texte

1. E.H. Oliver, The Canadian Northwest : Its Early Development and Legislative Records (Ottawa : Imprimerie du gouvernement canadien, 1914) volume I, p. 144.

2. Joseph H. Kinsey, Strange Empire - The Story of Louis Riel (Toronto : Swan Publishing Co., 1965), pp. 24 à 27;

   et

   Alexander Mackenzie, Voyages from Montreal through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in 1789 and 1793 (New York : Albertan Book Co., 1922), volume I, pp. xxcii et xxxii.

3. J. McClean, Canadian Savage Folk : The Native Tribes of Canada (Toronto : Wilham Briggs, 1896; réimprimé par Coles Publishing Co., 1971), p. 227.

4. Alexander Henry et David Thompson, The Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 1799-1814 (Minnesota : Ross & Haines, 1897), volume II, p. 550.

5. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ontario : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 104.

6. Dan Kennedy (Ochankugahe), éd. James R. Stevens, Recollections of an Assiniboine Chief (Toronto : McClelland and Stewart, 1972), p. 19.

7. G.B. Grinnell, Blackfoot Lodge Tales : The Story of a Prairie People (London : David Nutt, 1893), p. 287.

8. Thomas Mails, Dog Soldiers, Bear Men & Buffalo Women (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1973), p. 44.

9. McLean, Canadian Savage Folk, p. 230.

10. Oliver, The Canadian Northwest, volume I, p. 83 et 87.

11. Ibid., p. 321.

12. Ibid., p. 371.

L'avènement de la nation des Métis

La loi du Blanc fut employée en premier lieu contre les demi-frères des Indiens dans les plaines. Sur les bords de la rivière Rouge, dans le sud du Manitoba actuel, les «sangs-mêlés», désignés tout d'abord «Bois-Brûlés» avant de devenir les «Métis», font leur entrée dans l'histoire. Issus d'unions mixtes entre Français et Cris, ils voient leurs rangs grossir après une vague d'immigration écossaise et irlandaise, dont certains éléments se sont unis aux tribus du sud-est des plaines. La nation des Métis est née, et s'est développée, en conséquence de la rivalité pour le commerce de la peau entre les grandes compagnies françaises et anglaises dans l'immensité neigeuse du Nord-Ouest.

Au tournant du XIX[e] siècle, la Compagnie de la Baie d'Hudson et la Compagnie du Nord-Ouest se livrent concurrence pour obtenir le monopole du commerce dans les plaines. La vallée de la rivière Rouge en est le poste le plus avancé : quiconque s'empare de cette frontière détient les clés de la plaine.

En 1670, la Compagnie de la Baie d'Hudson obtient la compétence exclusive sur le bassin hydrographique de la Baie d'Hudson, qui englobe l'aire de convergence de la rivière Rouge et de la rivière Assiniboine. Mais la Compagnie a besoin d'une solide base pour ses opérations dans le sud : en 1811, elle accorde donc le district Assiniboine à Lord Selkirk, à condition qu'il fasse venir au moins 1 000 familles dans la vallée en trois ans. Comme on peut s'y attendre, la Compagnie conserve dans l'entente son droit de commerce exclusif[1].

Pour maintenir ce monopole, Selkirk s'applique à couper les communications entre l'Ouest et le siège de la Compagnie du Nord-Ouest plus à l'est, ainsi qu'à entraver son commerce autant qu'il le peut[2]. Ces machinations trop évidentes ulcèrent la Compagnie du Nord-Ouest, qui perçoit aussi le péril d'une colonisation anglaise massive des territoires les plus importants.

Ayant échoué dans ses tentatives de représailles, la Compagnie du Nord-Ouest en vient à considérer les Métis comme de possibles alliés stratégiques; dans ce dessein, elle les encourage à se considérer comme une nation distincte, menacée à la fois par les immigrants et par les promoteurs. Il n'en faut d'ailleurs pas tant pour les persuader : déjà, Selkirk et la compagnie anglaise méconnaissent entièrement les droits des Métis et ne se font pas faute d'adopter au besoin des lois discriminatoires. Redoutant l'organisation imminente des Métis, Selkirk annonce toute une série de proclamations destinées à l'empêcher; il pose des limites à leur chasse au bison, à leur exportation de pemmican et jusqu'à l'utilisation de l'écorce comme toiture et du bois comme carburant[3]. La Compagnie de la Baie d'Hudson inaugure ainsi une célèbre tactique, qu'elle maniera en maître : user des pouvoirs législatifs pour s'opposer aux Métis.

La Compagnie du Nord-Ouest ne perd pas cette belle occasion d'attiser la colère des Métis, car il est dans l'intérêt des deux parties d'empêcher la colonisation : durant l'hiver de 1814-1815, un agent de la «Nord-Ouest», Duncan Cameron, nomme Cuthbert Grant capitaine des Métis, et élève au rang d'officier d'autres Métis influents. Les Métis somment la Compagnie de la Baie d'Hudson de les compenser pour les terres cédées à Selkirk, mais ne reçoivent aucune réponse. Au printemps, ils commencent à harceler les colons de la rivière Rouge, chassant le bétail et les hommes des champs et tirant dans les airs en guise d'avertissement. Le gouverneur du district, nommé Miles Macdonell, rend les armes à la Compagnie du Nord-Ouest; alors, un employé métis de la Compagnie de la Baie d'Hudson, Peter Fidler, est nommé gouverneur intérimaire de la colonie. Comme les Métis reprennent l'assaut, Fidler signe un traité où il est stipulé entre autres que tous les colons doivent quitter la rivière Rouge, en échange d'un sauf-conduit[4]. Les colons fuient, mais reviennent quelques jours plus tard accompagnés d'un nouveau contingent d'immigrants.

Le nouveau gouverneur, Robert Semple, arrive à l'automne; il exige la capitulation du fort de la «Nord-Ouest», avec ses provisions de pemmican, et parvient finalement à s'en emparer. La route commerciale de la Compagnie du Nord-Ouest est désormais barrée.

On assiste alors à une escalade du conflit. Semple, flanqué de 24 hommes armés, intercepte un chargement de pemmican; Grant lui dépêche un émissaire métis pour le sommer de se rendre, mais Semple empoigne les rênes du cheval de l'émissaire et tente de le désarmer. Un coup tiré par un colon imprudent donne le signal de la mêlée, qui sera baptisée Bataille de Seven-Oaks; elle fait 20 victimes chez les colons, dont Semple, et deux chez les Métis. Accablés, les colons quittent définitivement les lieux[5].

En janvier 1817, Selkirk dirige en personne une troupe de mercenaires suisses qui s'emparent de Fort Douglas, appartenant à la Compagnie du Nord-Ouest. Cuthbert Grant se laisse passivement prendre et traduire devant un grand jury du Bas-Canada, qui est appelé à se prononcer sur le meurtre de Robert Semple. Il est acquitté et retourne chez lui; toutefois, la Compagnie du Nord-Ouest rejette toute la faute pour l'épisode de Seven-Oaks directement sur les Métis. Désormais, ceux-ci devront mener seuls la lutte pour reconquérir leurs droits.

La culture et la société distinctes des Métis s'épanouissent à mesure qu'ils croissent en nombre, en force et en importance.

Le pemmican est un mélange très nutritif de boeuf séché et de lard, pratiquement indécomposable sur de longues périodes; cette denrée de base joue un rôle capital dans l'expansion du commerce des peaux, car elle sert d'aliment aux pelletiers qui «ouvrent l'accès» à l'Ouest. Des années durant, les Métis furent les fournisseurs exclusifs du pemmican, qui constituait leur gagne-pain et

permettait de subvenir à leurs propres besoins. Au printemps et à l'automne avait lieu un grand rassemblement de Métis en vue de la chasse au bison, dont les règles et modalités ressemblaient aux règles de chasse de la plupart des autres tribus des plaines. La battue fut organisée à intervalles réguliers à partir de 1820 et atteignit son apogée dans les années 1840[6].

Les Métis se rassemblent par centaines, et souvent par milliers, dans le camp de Pembina, où règne une grande impatience. Une réunion générale se tient la veille de l'ouverture de la chasse, pour élire les officiers chargés d'assurer le succès de l'entreprise et d'établir des règles conformes aux souhaits exprimés par l'assistance. On choisit un chef, chargé d'exercer son autorité sur tout le campement et de régler les litiges qui surviennent durant le trajet. Il s'agit le plus souvent d'un homme mûr, qui a une longue expérience et beaucoup de capacité, et qui inspire le respect[7].

Des capitaines élus (généralement au nombre de dix) commandent chacun un détachement. Leur fonction est de maintenir l'ordre, d'appliquer les règles convenues pour la chasse et d'aider le chef à exécuter ses ordres. Un crieur public annonce à haute voix les résultats de l'élection et le règlement, qui entrent immédiatement en vigueur. Comme chez les Indiens des plaines, les règles de chasse, peu nombreuses, se rapportent spécifiquement à la chasse et sont rapidement (et souvent sévèrement) appliquées, pour le bien de tous. Une première infraction est punie par la taillade de la selle et de la bride du cheval; pour une deuxième, on arrache et on détruit le manteau du fautif; une troisième incartade expose le contrevenant à se faire fouetter ou bannir. Les capitaines se réunissent avec le chef à la fin de la journée, afin de déterminer les mesures à prendre à l'endroit des contrevenants; toutefois, on compte peu de «délits» à punir, parce que les Métis, qui supportent mal le joug des lois et des autres restrictions imposées par la civilisation, souscrivent à la notion de responsabilité individuelle. Une société où règne une telle attitude ne peut survivre qu'à ce prix[8]. On dit toutefois qu'ils obéissaient fidèlement aux lois imposées par leur propre système[9].

Ce peuple indépendant connut, dans les années 1820 et le début des années 1830, une période d'abondance et d'autonomie relatives. Le district retourne sous la coupe de la Compagnie de la Baie d'Hudson, tandis que la colonisation ralentit et que le commerce des peaux est en expansion. Les Métis font office de policiers de la Compagnie, car la révolte gronde chez les Indiens et les colons se révèlent peu respectueux de la loi[10]. Les Métis participent quelque peu au conseil qui avise le gouverneur, et parfois même occupent le poste de magistrat ou de shérif[11].

Mais ces accommodements durent peu. La Compagnie de la Baie d'Hudson est investie par l'Angleterre du droit d'adopter des lois et de remplir toutes les fonctions gouvernementales, conformément

aux traditions anglaises : elle commence à cette époque à montrer les dents et à prostituer ses pouvoirs au profit de ses propres intérêts.

L'administration de la justice est confiée à des agents de la Compagnie : «La résistance aux décrets était parfois passive et parfois active, mais elle était constante»[12]. En 1835, la Compagnie annonce une série de proclamations oppressives qui visent à faire fléchir les Métis : la définition du vol est élargie de manière à interdire, sous peine d'une flagellation publique, des actes anodins comme l'enlèvement de fourrures d'une région en l'absence d'un permis d'exportation délivré par la Compagnie de la Baie d'Hudson. Les prix sont fixés; un droit d'importation est ajouté à la plupart des biens. Non content de tout cela, «la Compagnie de la Baie d'Hudson menace les Métis, leur rappelant que la terre qu'ils occupent peut leur être retirée s'ils persistent à faire un commerce illégal»[13].

Ces lois provoquent des incidents, où la violence est évitée de justesse. En 1836, Louis St-Denis, coupable d'infraction aux restrictions sur le commerce, est fouetté publiquement. La colère des Métis est telle qu'il faut faire appel à la police locale pour protéger le bourreau. En fait, les lois proclamées par la Compagnie en 1835 se révèlent si inefficaces et impopulaires qu'il faut les abroger en 1840[14].

Durant les années 1840, les débouchés américains posent un danger réel au monopole économique de la Compagnie, qui persiste à faire usage de lois pour protéger son commerce, et va jusqu'à décacheter le courrier personnel. Quiconque est convaincu de commerce illégal, tel que défini par la Compagnie, perd ses titres fonciers de même que les «avantages» offerts par la Compagnie de la Baie d'Hudson. La révolte gronde, au point qu'un détachement impérial est envoyé dans la colonie et que la loi martiale y est imposée de 1846 à 1849[15]. En 1848, plusieurs réunions sont tenues, et des appels sont interjetés, sur le sujet de la nature discriminatoire et impopulaire de la justice dans le district. Le major Caldwell, récemment nommé au poste de gouverneur, adresse une lettre au conseil :

> «J'attire votre attention sur les allégations touchant l'administration de la justice, que l'on accuse de faiblesse et de partialité... et touchant les privations qui seraient la conséquence de l'interdiction imposée aux habitants sangs-mêlés de faire entre eux le commerce des peaux, sous prétexte qu'ils ne peuvent bénéficier des privilèges accordés aux Indiens en leur qualité d'indigènes du pays»[16].

Pour finir, les Métis défient ouvertement les lois de la Compagnie, brisant ainsi son monopole et son autorité politique. Les troubles entre les Métis et la Compagnie de la Baie d'Hudson éclatent en 1849, au moment même où l'on juge quatre hommes (dont un Métis du

nom de Guillaume Sayer) pour violation des restrictions commerciales. Louis Riel père, à la tête de centaines de Métis armés, entoure le tribunal et exige la libération des accusés. Ces derniers sont déclarés coupables, mais relaxés sans avoir à subir de peine.

En mai 1849, les restrictions sur le commerce des Métis sont levées[17]. C'est aussi à cette époque que les procès commencent à se dérouler en français aussi bien qu'en anglais, ce qui équivaut à une reconnaissance tacite des Métis et des colons français de la part de la compagnie britannique.

Tandis que se poursuit le déclin de la Compagnie de la Baie d'Hudson, les Métis assument certains de ses pouvoirs, mais leur résurgence ne dure que quelques courtes années.

En 1869, la Compagnie a cessé de gouverner la colonie; de leur côté, les Métis ont vaincu la discrimination en matière de droit et d'administration de la justice et sont absolument maîtres de leur destin. Malheureusement, les années 1860 sont marquées par la sécheresse et par l'invasion des locustes; confrontés à la famine, les fermiers blancs réclament à grands cris une aide extérieure. La Compagnie de la Baie d'Hudson, qui a perdu aussi bien la capacité que la volonté d'administrer la colonie ou d'offrir des secours, cède la région au Canada, pays alors tout nouveau. Mais cette tractation se fait derrière le dos des résidents de l'Assiniboine. Tout est prêt pour la rébellion des Métis de 1869.

Notes en fin de texte

1. E.H. Oliver, The Canadian Northwest : Its Early Development and legislative Records (Ottawa : Imprimerie du gouvernement canadien, 1914), volume I, p. 154.

2. G.F.G. Stanley, Manitoba 1870 : A Métis Achievement (Winnipeg : University of Winnipeg Press, 1972), p. 9.

3. Ibid., p. 10.

4. D. Bruce Sealey et Antoine S. Lussier, The Métis : Canada's Forgotten People (Winnipeg : Manitoba Métis Federation Press, 1975), p. 39.

5. Ibid., pp. 41 et 42.

6. Joseph H. Kinsey, Strange Empire - The Story of Louis Riel (Toronto : Swan Publishing Co., 1965), p. 257.

7. H.M. Robinson, The Great Fur Land or Sketches of Life in the Hudson's Bay Territory (New York : G.P. Putnam's Sons, 1879. réimprimé par Coles Publishing Co., 1972), p. 149.

8. Kinsey, Strange Empire, p. 261.

9. Sealey et Lussier, The Métis, p. 56.

10. Stanley, Manitoba 1870, p. 15.

11. Oliver, The Canadian Northwest, volume I, pp. 63 à 69.

12. Kinsey, Strange Empire, p. 56.

13. Sealey et Lussier, The Métis, p. 60.

14. Ibid., p. 61.

15. Ibid., p. 63.

16. Oliver, The Canadian Northwest, volume I, p. 345.

17. Ibid., p. 352.

La justice traditionnelle dans l'Ouest

Avant la venue des Européens, un tiers des habitants autochtones du pays que nous désignons «Canada» vivaient sur la côte ouest et dans les montagnes qui l'entourent[1]. Disséminées sur tout le territoire, de nombreuses tribus abritaient des sociétés qui comptaient parmi les plus organisées en Amérique du Nord.

Les peuples pêcheurs de la côte, notamment, fonctionnaient selon un système de classes reposant sur la naissance. Les nobles exerçaient le pouvoir sans partage. Le potlatch donnait la mesure de la place que chacun occupait dans la société : cette cérémonie singulière créait un lien très fort entre tous les membres d'un même clan (à l'exception des esclaves) et faisait ressortir l'importance du don, manifestation de la valeur d'une personne. La vie quotidienne était régie par des actes rituels, différents selon le rang social qu'on occupait, qui présentaient sans cesse aux yeux des gens l'idéal de conduite de ces cultures avancées.

Le don s'accompagnait d'une signification qui s'étendait même au règlement des litiges; en effet, les biens offerts durant le «potlatch du pardon» reflétaient la gravité du délit commis par le membre d'un clan ou d'une tribu contre un autre. Si le crime revêtait une gravité exceptionnelle, le clan offensé exigeait en réparation le sacrifice d'une vie; l'individu choisi pour répondre de l'honneur du clan subissait son sort sans murmurer et de bonne grâce, car son allégeance était avant tout à la famille.

Notes en fin de texte

1. Wilson Duff, The Indian History of British Columbia; volume 1, The Impact of White Man (Victoria : Provincial Museum of Natural History and Anthropology, 1964), p. 8.

La justice traditionnelle des tribus de la Cordillère : résumé

Dans les montagnes de l'intérieur de la Colombie-Britannique, le mode de vie, l'organisation sociale et l'application de la justice varient énormément d'une tribu à l'autre, parfois même d'un clan à l'autre; ainsi, le patrimoine culturel des nations des Salish, Kootenays, Chilcotins, Porteurs, Tsetsauts, Tahltans ou Tagish dérive de leur terroir original, de la culture des clans voisins et du milieu naturel, ainsi que de la nécessité de mener une vie productive et stable.

Les tribus dans le nord de la Cordillère ne sont pas dotées d'une structure aussi rigide que celle des communautés établies sur le littoral nord-ouest du continent, en raison de l'importance accordée à la chasse, c'est-à-dire aux migrations saisonnières. Mais les tribus plus proches des Tlingits et des Tsimshians, puissantes nations commerçantes, ont une organisation rigide, des clans influents et des chefs héréditaires. Dans ces tribus (par exemple les Porteurs, Tahltans et Tagish), la justice est axée sur le clan; celui-ci paie ou se fait payer, par le biais du potlatch, le règlement des litiges qui opposent les groupes. La vengeance personnelle est toutefois plus fréquente que chez les communautés de la côte, malgré le potlatch, et se rapproche de l'usage des Athapascans du Nord, leurs voisins à l'est. Les exigences particulières à tout peuple montagnard sont ici adaptées à des sociétés qui comptent deux classes principales, les nobles et les roturiers, et où l'ascension est ouverte à quiconque se révèle travailleur et disposé à surveiller son comportement.

Des facteurs analogues influencent les peuples dans les vallées plus au sud. Peu avant les premiers contacts avec le Blanc, les Kootenays, originaires des Plaines, furent refoulés dans les montagnes par l'invasion des Pieds-Noirs[1]; toutefois, l'organisation peu structurée de leurs bandes, chacune gouvernée par un chef et par un conseil des anciens, demeure assez typique du mode d'organisation sociale et politique en usage dans les Prairies. Par contre, le système électif de nomination des chefs observé dans la plaine cède la place à un système héréditaire, évolution attribuable pour une part à la semi-sédentarisation. Enfin, les Kootenays se distinguent tout à fait des communautés côtières par l'absence de clans, de sociétés secrètes ou de classes[2].

La collectivité n'impose que très peu de lois, lesquelles sont de toutes façons difficiles à appliquer en l'absence d'organismes comparables aux sociétés militaires des Indiens des plaines[3]. En général, le Kootenay venge seul tout affront fait à lui-même ou à sa famille; ainsi, le mari d'une femme volage est autorisé à tuer les deux fautifs, ou à mutiler sa femme et à la renvoyer chez son amant; parfois, les parents battent la fille qui a des relations avant le mariage; la parenté d'une victime peut tuer l'assassin, ou

encore, soucieuse d'éviter un coûteux bain de sang, accepter une réparation[4]. Dans tous les cas, il est loisible au particulier de punir ou d'exiger une réparation, dans le respect de certaines règles établies par la tradition.

Les bandes «salish de l'intérieur» les plus proches de la côte adoptent l'organisation sociale et juridique de leurs frères orientaux, mais celles qui en sont plus éloignées n'ont ni clans, ni sociétés secrètes, ni restrictions sur le mariage, mis à part certains degrés de parenté. Leur société est semblable à bien des égards à celle des Kootenays voisins[5].

Il ressort de ce court aperçu des peuples de la Cordillère que les tribus adoptent et adaptent les coutumes et les institutions de leurs voisins. Cela convient à leurs exigences particulières en matière de réglementation, d'application et de gouvernement, car leur mode de vie se situe à mi-chemin entre la sédentarisation et la migration saisonnière, entre la vie solitaire et la vie communautaire, et entre la responsabilité individuelle et la responsabilité de groupe.

La société des Porteurs est tout à fait typique d'un peuple montagnard, ainsi que des règles qui y sont en usage.

Notes en fin de texte

1. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 1963, 6e édition), p. 359)

2. Ibid.

3. Edward Curtis, The North American Indian (volume 7; New York : Johnson Reprint Corp., 1970), p. 120.

4. Ibid.

5. Jenness, The Indians of Canada, pp. 352 et 353.

La justice traditionnelle des Porteurs

Le cours supérieur du fleuve Fraser, foisonnant de saumons, creuse des vallées dans la montagne, où habitait autrefois un peuple qui se désignait «Witt-T'Zo-Witt-De'Hn» («habitants de la vallée entre les montagnes»)[1]. On le désignera plus tard, au gré de son histoire, par les noms Porteurs, Carriers, Takullis, Hagwilgets, Dénés et Babines. Cette nation se divise en cinq sous-tribus dirigées par un chef, avec le concours des autres chefs de clan de son groupe[2]. L'absence d'un gouvernement tribal central est suppléée, pour les questions qui intéressent tous les clans, par des consultations entre tous les chefs de sous-tribus[3].

La société des Porteurs se compose de deux classes; les esclaves y sont presque inconnus. Un roturier peut accéder à la noblesse à force de travail, s'il sait en outre donner des potlatchs et se conférer un titre[4].

La charge de chef est héréditaire, le «dauphin» étant nommé avant la mort du titulaire. Si la nomination est contestée, les autres chefs assistent aux potlatchs donnés par chacun des rivaux, puis désignent le nouveau chef de clan. Parfois, les chefs de sous-tribus se voient obligés de lancer un avertissement public au rival qui n'a pas été choisi, mais qui persiste à se conduire comme le nouveau chef; si le prétendant ne tient pas compte de l'avertissement, il s'expose à être blessé ou tué par le chef véritable, qui confie la mission à un agent auquel tout le peuple accorde ensuite sa protection[5].

Les clans des Porteurs habitent des villages. Chaque année, ils s'absentent pendant des semaines ou des mois pour chasser ou pêcher dans le territoire qui revient à la famille par droit de naissance, ou qui lui est légué par l'occupant précédent[6]. L'intrusion dans le territoire d'un autre et le braconnage sont interdits, car chaque clan ou famille est propriétaire temporaire des lieux; en outre, le braconnage, acte gratuit, épuise le gibier et le poisson, et menace la survie même des détenteurs légitimes. Comme l'infraction est grave, les chefs de sous-tribus interviennent souvent et s'arrangent pour que le coupable offre une réparation sous forme de biens[7]. En cas de récidive, le détenteur légitime peut blesser ou tuer le fautif sans encourir le risque d'avoir à verser une compensation[8]. On croyait parfois que des intrusions répétées et égoïstes amenaient sur leur auteur la maladie ou la paralysie.

Parfois aussi, un chasseur et pourvoyeur émérite est assassiné, ce qui déclenche une vendetta. Soucieux de maintenir la paix et l'existence des clans ou tribus, tous s'efforcent d'empêcher cette forme de vengeance. Les chefs encouragent les intéressés à régler l'affaire par des compensations et des excuses. Il appartient au chef de ramener la paix si le meurtre se produit au sein du clan, tandis qu'un meurtre mettant en cause deux clans est réglé par le chef de sous-tribu, après consultation avec son groupe. «Si

d'autres phratries sont touchées, les chefs de phratrie consultent en premier lieu les chefs de clan, puis se réunissent pour régler tous les enjeux et s'entendre sur la compensation éventuelle»[9]. Si l'on s'entend sur une compensation à la victime et au groupe, elle est à la charge du coupable aussi bien que de son clan ou de sa phratrie. Quelquefois, les chefs imposent un long jeûne au meurtrier. Les chefs organisent ensuite un potlatch, où le meurtrier et son clan (ou sa sous-tribu) font don à la partie lésée d'immenses quantités de nourriture, de terres, d'outils et, après la venue du Blanc, de peaux et de couvertures. Il arrive aussi qu'une personne de même rang que la victime se substitue à elle[10] : renonçant à toutes les cérémonies, formalités et dots d'usage, une fille en âge de se marier va habiter la demeure de la partie offensée et s'intègre à son clan, pour essayer de le dédommager[11]. Une cérémonie de paix est nécessaire dans de tels cas pour manifester le regret du coupable et de sa famille, de manière à éteindre le conflit :

> «Si un homme tue ton frère ou ta soeur, il se revêt d'une couverture, et d'un habillement composé d'une coiffure, de mocassins et de mitasses; puis il organise une grande fête et y convie tout le peuple. Cet homme qui a tué ton frère, il revêt le costume et souffle sur les plumes blanches (note de l'auteur : la plume blanche est du duvet d'aigle, symbole de paix) en direction de la tribu qui a déclaré la guerre; il agite la crécelle, exécute une danse et distribue une multitude d'objets.»[12]

On procède de même pour rétablir la paix troublée par d'autres différends. Si une querelle s'élève entre deux familles influentes, le chef de sous-tribu convoque les antagonistes dans sa cabane, dont le plancher est jonché de plumes blanches, puis, tandis qu'il danse et agite son symbole de paix (ordinairement une crécelle), il entonne son chant personnel; il prononce ensuite un discours, où il est question des années que ceux présents ont consacrées à l'élever jusqu'au rang de chef, précisément pour qu'il puisse apaiser les conflits. Souvent, les conseils du chef sont écoutés et les parties en finissent avec leur querelle[13].

Il arrive que le clan du coupable soit dans l'impossibilité d'amasser tous les biens nécessaires au rétablissement de bons rapports avec un autre clan ou une autre tribu; pour sauver l'honneur et éviter la vendetta, le chef de sous-tribu sollicite alors l'aide d'un autre clan, le plus souvent celui du conjoint du coupable. La dette est remboursée à l'occasion d'un potlatch tenu deux ans plus tard, car il n'en faut pas moins pour amasser ou produire les biens en quantités nécessaires[14].

Très tôt, les enfants apprennent des aînés les secrets d'une vie productive, digne et heureuse. Les mois d'hiver sont consacrés à leur inculquer les tabous et valeurs de la communauté, fruit de l'expérience des générations passées; ils apprennent ainsi que des

esprits supérieurs aux hommes punissent toute transgression des règles de conduite. Les adolescents doivent éviter certains aliments; ils ne peuvent dévaler les montagnes, mais seulement courir en montant. La fille sur le point de devenir femme doit s'abstenir de viande fraîche et de baies, qui peuvent la rendre malade ou la tuer; en voyage, elle doit aussi se tenir loin derrière sa famille. On apprend également aux jeunes qu'ils doivent le respect à leurs aînés et aux malheureux :

> «On ne doit jamais rire du malheur, ni tourner en ridicule le chagrin. Si un veuf se lamente de sa solitude et pleure tout seul dans sa hutte, le garçon doit s'approcher doucement et demander bas à l'homme si un peu de nourriture lui ferait plaisir, ou s'il veut quelques brindilles pour aviver le feu. L'enfant ne doit jamais rire des animaux, ni trop se vanter du succès à la chasse... Quand il joue, il n'est pas tapageur, mais garde en tout temps une certaine réserve et modération.»[15]

La justice des Porteurs établit donc un équilibre remarquable entre la justice des peuples de la côte ouest et celle des Athapascans du Nord : le particulier est tenu responsable de ses actes, doit subir une punition et assume la plus lourde part de la réparation à la famille de la victime; d'un autre côté, les biens donnés en règlement (dans le «potlatch») proviennent du clan du coupable. Le chef assure le maintien de l'ordre dans le village et s'en acquitte avec beaucoup de fermeté.

Ainsi, la nation des Porteurs est régie par le concept d'équité et par la justice naturelle, dont les principes ressortent du jeu normal des négociations entre les parties. Les lois de la société sont inculquées aux jeunes, pour que la sagesse des ancêtres puisse traverser les âges. L'homme acquiert ou perd un statut social selon qu'il obéit ou non au code de conduite prescrit par les aînés. La force des liens familiaux met un frein aux écarts de conduite des membres du clan, car elle incite chacun à se soucier des autres membres du groupe, ainsi que de l'ensemble des voisins.

Notes en fin de texte

1. Gloria George.

2. Andrew George, The Carrier Indian (Smithers, Smithers Interior News, 6 avril 1977), p. 4.

3. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa, Information Canada, 1963), p.367.

4. Ibid., p.365.

5. Diamond Jenness, "The Carrier Indians of the Bulkley River : Their Social and Religious Life", in the Bureau of American Ethnology, Bulletin 133 (Washington, D.C., 1943), p.515.

6. Mary George.

7. Jenness, The Indians of Canada, p. 366.

8. Mary George et Jenness, The Carrier Indians.

9. Jenness, The Carrier Indians, p. 485.

10. Mary George.

11. Jenness, The Carrier Indians, p. 519.

12. Mary George.

13. Jenness, The Carrier Indians, p. 519.

14. Mary George.

15. Jenness, The Carrier Indians, p. 522.

La justice traditionnelle des Indiens de la côte du Nord-Ouest

Les nations des Tlingits, Haidas et Tsimshians vivent sur le bord de la mer, dont elles tirent leur subsistance. Leurs déplacements les amènent à se rencontrer régulièrement et à entretenir des échanges culturels et matériels : les trois nations ont ainsi des coutumes, valeurs et modes d'organisation semblables, de même qu'elles définissent et punissent les écarts de conduite de façon analogue. Les trois se composent de phratries (ou sous-tribus), qui se subdivisent en clans et familles. Les villages comptent des nobles, des roturiers et des esclaves en grand nombre.

Chez les Tsimshians, et en partie chez les Haidas, on observe une classe régnante (ou «royale»), dont les membres se marient entre eux exclusivement[1]. Les rênes du pouvoir sont détenus par la classe supérieure, ainsi que par les chefs des maisonnées et clans. Ces deux nations abritent aussi la puissante société secrète qui existe chez les Kwakiutls, quoique son influence soit moins forte que dans le Sud. Les chefs des Haidas, par exemple, restent maîtres des droits d'initiation aux sociétés secrètes et en limitent l'appartenance aux membres de leur parenté; sont prohibés les «groupements d'initiés qui risquent d'usurper l'autorité d'un village»[2].

Dans ces villages de pêche du nord du continent, ceux qui contreviennent aux règles de la communauté apportent à leur clan à la fois une perte et un gain. Si un clan ou une maison en offense une autre, des parents des deux intéressés se réunissent pour négocier les mesures à prendre en l'occurrence. Chez les Haidas, la famille de la victime d'un meurtre se réunit pour déterminer la réparation à exiger de la famille du coupable[3]. Chez toutes ces nations, des articles de valeur sont fournis par le clan du coupable, à titre de réparation pour divers actes criminels : «meurtre, séduction, blessures, décès accidentel, perte d'articles appartenant à un autre, refus d'épouser une veuve selon les dispositions de la loi»[4].

Les personnes de rang élevé peuvent souvent se soustraire aux lois de la communauté, au point d'obliger un autre membre de la famille à sacrifier sa vie, ou à tomber au rang d'esclave, pour payer leurs crimes. La conscience du rang qu'elles occupent, et la volonté de faire honneur à leur position par leur conduite, les empêchent de trop s'écarter du droit chemin. Les roturiers obéissent au code de conduite dans l'espoir d'améliorer leur position dans la société, ou encore pour éviter d'être punis, s'ils sont coupables de délits comme l'adultère et l'inceste. Chacun obéit aux prescriptions les plus minutieuses, car l'on redoute la honte personnelle autant que le déshonneur qui rejaillit sur le clan. Il est possible de mener une vie heureuse et comblée si l'on accepte sa place dans la communauté et que l'on se conduit de manière à améliorer son sort.

Dans les pages qui suivent, nous décrivons la société des Tlingits, qui illustre de manière frappante les sociétés très structurées instituées par les Indiens de la côte du Nord-Ouest, ainsi que leur conception de la justice.

Notes en fin de texte

1. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa, Information Canada, 1963, 6e édition), p. 337.

2. Ibid., p. 334.

3. Edward Curtis, The North American Indian, volume 11 (New York, Johnson Reprint Corp., 1970), p. 121.

La justice traditionnelle des Tlingits

La société tlingite tout entière repose sur le rang, que l'on détient de naissance ou que l'on obtient par l'argent. Les peuplements côtiers comptent trois classes : les nobles (ou «anyeti»), les roturiers et les esclaves; tout ce monde se répartit en trois phratries, elles-mêmes divisées en de nombreux clans. Le vrai dépositaire de l'autorité politique et sociale est le clan, qui détient un territoire de chasse et de pêche, et qui est dirigé par un chef. Tout acte d'un particulier se répercute immédiatement sur l'ensemble du clan et sur sa position dans la phratrie; ainsi, une personne (surtout si elle est de haut rang) règle sa conduite selon d'innombrables critères, qui trouvent leur source dans le déshonneur qui peut rejaillir sur elle-même et sur les membres de son clan. En fait, le crime et la punition s'intègrent à la structure même de la société.

Deux systèmes distincts s'appliquent selon que le délit concerne les membres d'un ou de deux clans. Le meurtre, l'adultère et le vol ne sont pas ordinairement punis si le criminel et la victime sont du même clan, bien que cela nuise, si ces actes sont sans justification, à la position sociale du coupable. Au sein du clan, on se borne généralement à punir l'inceste, la prostitution, le mariage à un(e) esclave et la sorcellerie[1].

Le mariage est interdit à l'intérieur des trois phratries, qui correspondent en gros à la famille européenne : tout rapport sexuel entre membres d'une même phratrie, quel que soit le lien de parenté, constitue un inceste. L'homme et la femme qui enfreignent cette règle encourent la mort aux mains de leurs clans respectifs[2], bien qu'un homme de haut rang puisse être simplement exilé.

Les Indiens couvrent de ridicule quiconque attire la honte sur son clan, par exemple en commettant une faute au cours d'une cérémonie ou en se tenant trop proche de sa belle-mère. Si la honte tombe sur un homme de haute naissance, qui a par exemple permis à son esclave de le voir nu, ou trébuché en public, il est tenu de convier ses frères à un festin, pour effacer le déshonneur qui s'est attaché à son clan.

Le même acte qui attire une simple réprimande au sein d'un clan peut entraîner des représailles s'il est commis à l'extérieur du clan. S'il s'agit d'un meurtre, les deux clans en cause négocient la nature et l'importance de la compensation. On exige souvent du clan fautif la vie d'une personne de même rang que la victime; dans d'autres cas, des biens et des services suffisent à la famille endeuillée. Si une vie doit répondre d'une vie, les représentants des clans se rencontrent pour choisir la personne la plus propre à expier le crime; il ne s'agit pas nécessairement du meurtrier, mais - critère essentiel - d'une personne d'importance et de rang égaux à ceux de la victime. La date est fixée pour l'exécution, de façon

que le malheureux voué à la mort dispose d'un peu de temps pour se préparer à affronter son sort sans broncher :

> «Au jour fixé, l'homme revêt son costume d'apparat, avec tous les emblèmes et insignes. Au moment de sortir, il s'arrête sur le pas de la porte et relate son histoire, s'arrêtant à ses hauts faits et à ceux de ses ancêtres. Tous les villageois sont présents à cette occasion solennelle. Son regard se tourne ensuite vers le clan que sa mort doit apaiser, afin de connaître l'identité de l'homme désigné pour l'immoler; si celui-ci est noble et honorable, il se rend au lieu du sacrifice le coeur léger; mais si l'homme est de bas rang, il rentre chez lui et attend qu'on désigne quelqu'un qui lui est de rang égal ou supérieur. Une lance à la main, il entonne alors la mélodie que chantent les jeunes filles à la puberté et prend hardiment le chemin du supplice. Il simule l'assaut, mais se laisse tuer. Une telle mort pour l'honneur du clan apporte une réputation de noble bravoure. Le corps est exposé en grande pompe, tout comme s'il s'agissait d'un guerrier valeureux.»[3]

Le meurtrier conserve le plus souvent sa liberté, surtout s'il est de haut rang, après que le clan a offert la réparation; toutefois, on le traite avec mépris, car il a apporté le déshonneur au clan tout entier. S'il est de bas rang, l'assassin est parfois livré à la famille de la victime expiatoire, dont il devient l'esclave; quelquefois, on le livre au clan de la victime, en plus des présents, à titre de réparation.

L'adultère entre membres de deux clans est presque toujours puni de la mort, qui est assenée par le mari offensé. L'époux peut aussi accorder son pardon si le clan de sa femme lui donne des présents pour rétablir son honneur outragé. Si l'homme adultère occupe un rang exalté, ou appartient à un clan très influent, le mari accepte la réparation offerte par son propre clan, pour ne pas provoquer d'affrontement[4]. En cas de liaison entre un roturier et une noble, le clan de la femme tue deux membres du clan de l'homme, pour bien souligner la gravité du fait; le clan de l'homme adultère doit ensuite offrir un homme de haut rang, qui est lui aussi immolé, après quoi le clan de la femme adultère offre des biens comme réparation pour la mort des deux premiers hommes. La femme de haut rang qui commet l'adultère avec plusieurs est mise à mort par son propre clan[5].

Il est loisible à la partie offensée de tuer un voleur appartenant à un autre clan; parfois aussi, le clan de la personne lésée accepte une compensation. Les voies de fait appellent aussi une réparation, généralement la même que pour les décès accidentels ou blessures. Si une personne accule quelqu'un au suicide, le clan de la première peut être appelé à en répondre par la vie d'un membre de même rang[6].

Comme partout ailleurs à cette époque, la sorcellerie est un crime grave, auquel on impute des malheurs tels que la malchance à la chasse ou en amour, la mort, la maladie et les actes déments commis par une personne normalement honorable. Dépisté par le truchement du rêve, ou avec le secours du chaman, le sorcier est tué sur-le-champ. Comme on n'exige que peu de preuves tangibles, beaucoup d'abus sont perpétrés au nom de la sorcellerie : la personne influente qui enfreint une loi des Tlingits peut se déclarer ensorcelée, c'est-à-dire dégagée de toute responsabilité; de même, le noble peut y avoir recours pour éliminer des rivaux[7].

Si un conflit éclate, les dirigeants engagent des négociations dans une ambiance de solennité; quand l'affaire est réglée (souvent dans une suerie), on organise une danse de paix, qui dure plusieurs jours et à laquelle tout le village est convié.

Pour résumer, la justice des Tlingits obéit à des règles d'une complexité à l'image de leur division en classes sociales. Ce qui est un délit dans un cas donné peut, dans d'autres circonstances, ne constituer qu'un simple incident; le même acte qui condamne une personne à mourir peut, dans d'autres circonstances, n'attirer qu'une simple réprimande sur la tête du coupable. Il existe en fait deux lois, l'une pour les nobles, l'autre pour la roture. La loi vise à réparer le tort et à rétablir l'harmonie plutôt qu'à punir le coupable; néanmoins, les réparations imposées au clan exercent un fort effet de dissuasion sur le criminel en puissance, puisqu'un geste trop vif peut se payer par la mort d'un frère, d'un père ou d'un oncle. En outre, le coupable s'expose au ridicule et à la diminution de stature, qui peut aller jusqu'à l'esclavage. Ainsi, il est rare que l'on enfreigne les lois et tabous des Tlingits, car cela comporte trop de risques pour l'ensemble de la population.

Notes en fin de texte

1. Kalervo Oberg, "Crime and Punishment in Tlingit Society", in Indians of the North Pacific Coast (Toronto : McClelland and Stewart, 1966), p. 211.

2. Ibid., p. 212.

3. Ibid.

4. Ibid., p. 213.

5. Ibid., p. 214.

6. Ibid., p. 216.

7. Ibid., p. 221.

La justice traditionnelle des tribus de la côte du Sud-Ouest

Sur le littoral ouest, les sociétés des Bella-Coolas, Kwakiutls, Nootkas et «Salish de la côte» sont plus flexibles et moins structurées que celles des nations plus au nord. Des sociétés secrètes, et autres associations non héréditaires, font contrepoids au pouvoir de la noblesse. Le rang héréditaire perd de l'importance à mesure qu'on descend vers le sud, depuis les Kwakiutls au nord jusqu'aux Salish de la côte, juste au-dessus de l'État actuel de Washington[1]. Ces Indiens ne divisent pas leurs nations en grandes phratries; il existe toutefois différentes divisions claniques, dont certaines sont endogames et d'autres, exogames[2]. Un court aperçu de chaque société, et des sanctions prévues pour les délits, illustre les divergences considérables observées entre les quatre nations.

De souche salishenne, les Bella-Coolas occupent les montagnes à côté des Kwakiutls. La vie de ce peuple rangé obéit à deux cycles principaux : la saison hivernale, toute absorbée par les potlatchs et cérémonies religieuses, et la saison estivale, occupée à amasser la majeure partie des vivres. Il est interdit de se marier en-dehors du clan, dépositaire exclusif des droits de propriété, des noms, des cérémonies et des autres droits. Le rang et la charge de chef ne sont pas héréditaires : tout homme qui organise quatre potlatchs et patronne certaines cérémonies peut se joindre à l'association de chefs qui dirige le village. Peut briguer la charge de chef tout membre reconnu du clan qui a les moyens d'organiser ces potlatchs[3].

Les rangs des sociétés secrètes (associations religieuses investies de pouvoirs et de droits spéciaux en vue d'organiser des cérémonies durant l'hiver) sont ouverts à la plupart des roturiers et des nobles, tant hommes que femmes. La nation des Bella-Coolas accorde tout son respect aux gens qui mènent une vie active, pleine et digne, conformément aux valeurs de la communauté.

Les Salish de la côte ont une conscience plus aiguë des distinctions sociales : dans les clans, la charge de chef est transmise, généralement de père en fils; il existe des sociétés secrètes, mais leur influence est moindre que chez les autres tribus du sud de la Colombie-Britannique[4]. Dès la naissance, on inculque aux nobles la notion que seule leur classe sait se comporter de façon correcte et respectable; il est d'ailleurs considéré vulgaire et déclassé d'y déroger[5]. Le mensonge, le vol et la désobéissance aux ordre des aînés sont strictement défendus. Ceux qui persistent à commettre des fautes incompatibles avec leur rang social peuvent se voir traités en inférieurs; inversement, un personnage de rang inférieur peut rehausser son prestige aux yeux de ses voisins par un comportement digne d'une personne de la haute société. L'opinion publique moule donc les comportements dans le sens des idéaux de la classe dirigeante.

La société des Kwakiutls opère un subtil mélange des usages observés chez les tribus voisines du sud et du nord. Dans le village, chacun consacre une bonne partie de son temps à améliorer sa situation ou celle de son clan. Chaque clan détient un nombre défini de sièges nobiliaires, qui s'accompagnent de noms, d'emblèmes, de cérémonies particulières et de droits territoriaux[6]. Les nobles, chez qui se recrutent les chefs, doivent faire preuve d'une sublime indifférence à la richesse et à la propriété. Comme chez les autres tribus de la côte ouest, le potlatch sert entre autres à permettre aux chefs et à la noblesse de faire étalage de leur générosité sans borne[7]. Dans les villages des Kwakiutls plus au sud, les sociétés secrètes sont fort puissantes :

> «Dans les villages du Sud, des fraternités regroupaient ceux qui jouissaient de la protection d'un même esprit surnaturel, ou, si l'on veut, qui s'étaient qualifiés par un même type de danse et de spectacle. De plus, le village tout entier était réparti en deux groupes : les membres initiés (les «Phoques»), et les personnes non initiées, ou qui avaient cessé de l'être (les «Moineaux»)[8].»

On dit que ces sociétés exerçaient une telle influence que leurs membres, durant la saison des cérémonies, assumaient presque tous les pouvoirs des autorités ordinaires et surveillaient quasiment chaque geste de la population.

Moteurs de la progression ou du maintien social dans la communauté, le décorum et le rituel règlent si bien la vie qu'aucun incident, aussi dramatique soit-il, ne doit troubler le cours des choses, ni faire rejaillir la honte sur le nom ou le clan d'une personne. On connaît au moins deux exemples de meurtres perpétrés par l'hôte, devant toute l'assistance, au cours d'un festin :

> «Les amis du défunt continuèrent à manger, sans proférer une parole. Ils n'emportèrent pas le corps, même après que le festin fut fini... On leur reproche encore, et on reprochera à leurs descendants, d'avoir eu le courage de rester immobiles dans la demeure d'un meurtrier parfaitement capable de les abattre froidement d'un instant à l'autre. Mais s'ils avaient fui, ou même manifesté la moindre gêne, ils se seraient couverts d'encore plus d'ignominie.»[9] (Il est à regretter que Curtis ait omis de consigner le sort réservé au meurtrier.)

Le premier voyage entrepris à l'occasion d'une guerre fournit un autre exemple du respect scrupuleux qui entoure les règles établies, sans égard aux conséquences. La loi oblige le premier corps d'éclaireurs envoyé à la guerre à tuer les passagers - amis ou ennemis - du premier canoë rencontré au-delà des limites des eaux du village. Comme un tel acte est le gage que la bataille ne tournera pas au désastre, on ne peut s'y dérober même s'il s'agit de parents ou de membres de la tribu[10].

Les Kwakiutls règlent la plupart de leurs litiges par la destruction ou la distribution de biens à l'occasion du potlatch, où souvent les nobles s'occupent personnellement de régler les mésententes parmi les roturiers.

Le village nootka se compose de nobles, de roturiers et d'esclaves; il est dirigé par plusieurs chefs, dont l'un a souvent prépondérance sur les autres. Un conseil d'hommes respectés concourt ordinairement aux décisions du chef, mais celui-ci exerce un tel ascendant que les délibérations ne sont guère que de pure forme[11]. Le chef de clan dispose de privilèges, par exemple le droit exclusif de harponner la baleine[12], mais son autorité est contrebalancée par certaines obligations : «Il lui incombait de protéger le faible, de régler les différends et de récupérer les biens volés, si possible par la persuasion, mais par la force de ses esclaves s'il le fallait»[13]. Le chef n'est pas la seule personne tenue d'intervenir dans les litiges; chacun y a droit, et les Nootkas ne se font pas faute de demander au besoin de l'aide aux autres parties. La réprobation générale est l'arme la plus puissante dont on dispose pour réprimer les écarts de conduite et fustiger les fautifs. Une personne jouissant du respect général peut s'instituer vengeur public, c'est-à-dire qu'elle réprimande le fautif au nom de tous. Quiconque offense une personne risque l'exclusion totale, ainsi que l'aliénation de la collectivité; cette punition se révélait fort efficace pour réduire les comportements querelleurs, égoïstes et rebelles[14].

De même, la saison des cérémonies d'hiver est marquée par une série de tabous que le public se charge de faire observer. On doit s'abstenir de proférer les noms ou chants ordinaires, car ils sont remplacés par des appellations cérémonielles. Il est interdit de mâcher de la gomme; pour punition, la mâchoire est enfoncée jusqu'à ce que le coupable pousse des cris de douleur. Tuer un cerf ou manger de la venaison constitue un crime d'une gravité exceptionnelle, qui expose le coupable à la mise à mort[15]. Des personnes choisies à cet effet maintiennent l'ordre durant les danses spirituelles du chaman, et veillent au respect de tabous ou règles particulières[16].

De façon générale, on peut dire que les Nootkas sont encouragés, par la structure de leurs institutions et par leur mode de vie, à adopter un comportement modèle : ils doivent se montrer aimables, éviter (et condamner) la violence dans les litiges, participer avec respect aux cérémonies, enfin manifester un excellent sens de l'humour[17].

Ainsi, on note des ressemblances et des divergences, chez les quatre nations du Sud-Ouest, dans la définition et l'application des règles de conduite. Toutes ces nations comptent trois classes (nobles, roturiers, esclaves); les nobles constituent en réalité la classe dirigeante, dans laquelle se recrutent les chefs, et qui définit pour une bonne part les normes de conduite et les délits.

Les méthodes de «mise au pas» des contrevenants varient, depuis l'irrésistible opinion publique des Salish de la côte jusqu'à l'intervention musclée des puissants chefs des Nootkas. Chez les quatre nations, les sociétés secrètes établissent et appliquent, durant l'hiver, des tabous religieux qui ont force de loi. Pour certains, la charge de chef est héréditaire; pour d'autres, le critère est la richesse, ou plus exactement la capacité de donner sans compter. Le potlatch, partie intégrante du patrimoine commun, permet d'exprimer les valeurs collectives, de fixer les échelons du pouvoir, de prendre note des changements de situation, enfin de célébrer les différents cycles de la vie. Le potlatch est aussi l'occasion d'invoquer l'opinion publique pour influencer le comportement d'une personne dont la situation sociale vient d'être formellement reconnue. Personne ne peut mener une vie heureuse et prospère à moins de se conformer en tous points aux lois non écrites de la tribu.

Notes en fin de texte

1. Edward Curtis, The North American Indian, volume 10, (New York : Johnson Reprint Corp., 1970), p. 137.

2. Diamond Jenness, The Indians of Canada (Ottawa : Information Canada, 6e édition, 1963), p. 327.

3. Ibid., pp. 340 à 341.

4. Ibid., p. 348.

5. Wayne Suttles, "Private Knowledge, Morality and Social Class Among the Coast Salish" in Indians of the North Pacific Coast (Toronto : McClelland and Stewart, 1966), p. 173.

6. Edward Curtis, The North American Indian, volume 10, p. 137.

7. Ibid., p. 143.

8. Jenness, The Indians, p. 344.

9. Curtis, The North American Indian, volume 10, p. 154.

10. Ibid., p. 102.

11. Edward Curtis, The Northern American Indian, volume 11 (New York : Johnson Reprint Corp., 1970), p. 63.

12. Jenness, The Indians of Canada, p. 346.

13. Curtis, The North American Indian, volume 11, p. 64.

14. Philip Drucker, "The Patterns of the Culture" in Indians of the North Pacific Coast (Toronto : McClelland and Stewart, 1966), p. 224.

15. Curtis, The North American Indian, volume 11, p. 68.

16. Drucker, "The Patterns of the Culture", p. 227.

17. Ibid.

L'ère du commerce de la peau dans l'Ouest

Les premiers contacts entre les Européens et les Indiens, qui occupent quelques secteurs isolés de la côte est, sont sporadiques et de nature strictement commerciale. Il semble bien que les Russes furent les premiers Blancs à accoster dans la région lorsqu'ils mouillèrent au large du territoire des Tlingits en 1741[1]. Mais le capitaine Cook découvre en 1778 que la baie Nootka est riche en fourrures, conjoncture qui marque le début véritable de l'exploration.

Les hommes qui suivent dans son sillage se soucient fort peu de fonder des colonies, et moins encore d'entretenir de bonnes relations avec les tribus indigènes de la côte; en effet, une seule traversée réussie assure au capitaine une vie luxueuse jusqu'à la fin de ses jours[2]. Dans de telles circonstances, la force est employée de préférence au troc pacifique, car elle permet d'accumuler plus rapidement de grandes quantités de peaux. Les traiteurs, dit-on, recouraient au meurtre à la plus légère provocation, et n'hésitaient pas à user des moyens les plus vils pour parvenir à leur fin : «Les Européens utilisaient des méthodes atroces pour obtenir des peaux, ne reculant pas même devant l'enlèvement et le rançonnement d'un ou de plusieurs chefs. Les Indiens se vengeaient là et comme ils le pouvaient»[3]. Les Indiens qui subissent ces brutalités se vengent sur le premier vaisseau venu, car ils supposent que tout Blanc parlant la même langue appartient à une seule tribu; bien entendu, ces actes de violence apparemment gratuits provoquent souvent d'autres atrocités de la part des Blancs.

Le Blanc ne se borne pas à apporter la violence aux tribus de la côte, mais aussi des maladies nouvelles, qui font bientôt des ravages : les premières épidémies remonteraient aux années 1780 et 1790[4]. D'autres Indiens périssent pour des motifs différents, mais qui leur sont tout aussi étrangers : le commerce de la peau, par exemple, généralise l'utilisation du fusil; en même temps, les tribus commencent à se disputer âprement la domination des voies commerciales. Par tous ces moyens, les Européens réduisent énormément la population des Indiens de la côte, au point que certains villages disparaissent corps et biens[5].

En 1821, la Compagnie de la Baie d'Hudson étend ses pouvoirs au-delà des montagnes, grâce à l'«Act for regulating the fur-trade and for establishing a criminal and civil jurisdiction within certain parts of North America» (Loi sur la pelleterie et sur les nouvelles compétences criminelles et civiles dans quelques parties de l'Amérique du Nord), qui lui confère le monopole du commerce des peaux, ainsi que la charge d'administrer le territoire au nom de la Couronne britannique[6]. La Compagnie exerce un pouvoir absolu, et se paie même le luxe de rédiger ses lois et règlements dans le plus grand secret[7].

En mai 1838, sa charte exclusive est reconduite pour 21 années, durant lesquelles elle soumet à ses lois (qui se fondent sur le droit anglais) les employés, colons et Indiens, lorsqu'un délit met en cause un Blanc. Les agents de la Compagnie n'hésitent pas à rosser quiconque a un comportement ou une attitude jugée «insolente», de même que les Indiens coupables de délits mineurs. On ne s'embarrasse guère de procès, ni de preuves qu'une loi est effectivement enfreinte[8].

En théorie, tout délit grave doit être jugé au Canada, mais personne ne se soucie d'appliquer la règle aux Indiens. Au début du règne de la Compagnie, les Indiens de l'île de Vancouver coupables de fautes graves doivent parfois subir un simulacre de procès. Citons le cas de quelques Indiens accusés du meurtre d'un nommé Wallace, au poste de Nisqually. Le jury se compose pour une part d'Américains venus d'Oregon City :

> «On peut dire que c'était beaucoup de forme pour très peu de substance si l'on sait que trois ou quatre de ces hommes s'enroulèrent dans leur couverture au cours des délibérations, puis, avant de s'endormir, demandèrent "qu'on les réveille s'il était temps de faire pendre un Indien".»[9]

Il va sans dire que les Indiens furent pendus sans plus de cérémonie.

Dans les régions du Nord, les commis de la Compagnie exercent un pouvoir absolu. La justice est expéditive; souvent, des innocents se font battre ou tuer au nom de la «Club Law» (loi de la massue), à laquelle même les employés de la Compagnie de la Baie d'Hudson souscrivent à l'occasion. Un incident survenu en 1843 illustre un peu mieux cette justice rudimentaire :

> «Tlhelh, un jeune homme de Quesnel Village dans le nord de l'intérieur (désigné «Nouvelle-Calédonie»), tua un homme que la Compagnie connaissait sous le nom de Belanger, mais que les Indiens désignaient Waccan. Tous ceux qui avaient souffert sous Waccan, connu pour sa brutalité et sa cruauté, applaudirent à ce geste. Mais la Compagnie lança un certain Donald McLean, qui habitait Alexandria, à la poursuite du fugitif. (McLean écrivit un jour : «une de mes maximes favorites, c'est qu'il faut pendre tout Indien accusé d'un délit grave, puis convoquer un jury pour le déclarer coupable ou innocent»[10].) Flanqué d'autres agents, McLean se rend au village et ordonne à l'oncle de Tlhelh de lui indiquer où se trouve son neveu, mais se fait répondre que «c'est un mystère» : «Tu seras donc Tlhelh pour aujourd'hui», réplique McLean, avant de lui tirer une balle dans le corps. Le beau-fils du vieil homme se précipite à son secours, mais, lui aussi accueilli par une volée de balles, tombe sur la neige qu'il rougit de son sang. Non content de ce carnage, McLean tire ensuite sur la belle-fille, qui porte dans ses bras un nouveau-né. La jeune femme survécut au massacre,

> mais non l'enfant, victime de la brutalité du policier. L'affaire n'en reste pas là : il contraint un deuxième oncle à rechercher et à abattre le jeune homme et, pour preuve du fait, à lui ramener son scalp. Or un tel acte répugne profondément au vieil homme, d'autant plus que l'usage en est inconnu parmi les tribus de la région, même à l'égard des ennemis. L'oncle jette le scalp à la face de McLean, pour bien marquer le dégoût et la haine que lui inspire ce sbire de la Compagnie.»[11]

> «C'est ainsi qu'on percevait alors la justice en Nouvelle-Calédonie. Confronté à un délit commis par des sauvages remplis de simplicité, le Blanc - qui pourtant devrait savoir à quoi s'en tenir - se comporte lui-même en sauvage; il rembourse dent (ou plutôt dents) pour dent, et n'hésite pas à l'occasion à faire subir à l'innocent le même sort qu'au coupable. La notion d'arrestation et de procès légitimes n'existe tout simplement pas chez les seigneurs des solitudes du grand Nord.»[12]

Une punition sommaire attend l'Indien qui commet une faute mineure, même si le comportement en question n'a rien de répréhensible aux yeux de la tribu. En 1844, une bande de Cowichans appartenant à la nation des Salish abat et consomme du bétail en train de paître à l'extérieur de Fort Comosun, alors en construction :

> «Confronté, le chef s'exclame : "Quoi! Ces animaux sont à vous! Les avez-vous fabriqués? Les champs où ils se repaissent sont-ils à vous? Je croyais qu'ils appartenaient à la nature; et tout ce qui me vient de la nature, je le tue et je le mange, sans me poser de questions ni payer de compensation".»[13]

Malgré l'absence évidente de toute intention criminelle, les Blancs exigent une réparation; menacée de représailles et soumise au tir répété des canons du fort, la tribu finira par y consentir, pour stopper l'escalade du conflit.

En 1849, la Couronne cède l'île de Vancouver à la Compagnie, ce qui porte au comble le pouvoir de cette dernière. Toutefois, la Couronne se réserve le droit de reprendre possession des terres au bout de cinq ans si la Compagnie ne les colonise pas, et de les acheter à l'expiration de dix ans; en contrepartie, la Compagnie est nommée «seigneur et propriétaire perpétuels des terres»[14]. En l'espace de quelques mois, Douglas, haut fonctionnaire de la Compagnie de la Baie d'Hudson, succède au premier gouverneur à la tête de l'Île. À partir de 1850, Douglas conclut 14 traités, où il n'est pas question de cession de terres indiennes à la Couronne[15].

Il devint manifeste que la Compagnie n'avait absolument aucune intention de coloniser les terres, car l'afflux d'immigrants ne ferait que réduire les profits rapportés par la pelleterie. Elle impose aux colons éventuels des exigences qui sont un travesti de l'accord conclu avec la Couronne : quiconque désire s'établir sur

l'Île doit acheter les terres, puis faire venir cinq hommes, ou trois familles, par tranche de 100 acres[16].

La Compagnie est investie du pouvoir de légiférer, d'établir un système judiciaire (financé par les permis d'alcool) et d'assumer les autres fonctions administratives, avec le concours des seuls Blancs présents, c'est-à-dire les employés et quelques colons disséminés sur le territoire. Lorsque la Compagnie assume le pouvoir, les bandes dans l'Île surpassent numériquement les Blancs, ce qui incite le nouveau gouvernement à une certaine indulgence envers les Indiens qui contreviennent au règlement de la Compagnie de la Baie d'Hudson. On se borne à recommander aux tribus de livrer leurs frères accusés, qui s'en tirent parfois avec une réprimande, ou même reçoivent un cadeau.

Mais cela dure peu. La création d'une force armée, les «Voltigeurs», fait basculer l'équilibre du pouvoir. Disposant en permanence d'un corps militaire enthousiaste, la Compagnie peut désormais appliquer la loi dans toute sa rigueur. Désireux d'afficher ce nouveau rapport de force et d'étaler son pouvoir, Douglas lui-même se met à la tête des troupes qui recherchent les Indiens de l'Île accusés d'infractions graves; les deux exemples qui suivent illustrent sa «manière forte» :

> En décembre 1853, deux Indiens accusés du meurtre d'un pasteur à l'emploi de la Compagnie prennent la fuite, l'un à Cowichin, l'autre à Nanaimo; accompagné d'un plein contingent de Voltigeurs, Douglas part à bord d'un bâtiment de guerre et se rend à Cowichin, dont le chef, averti que tout le village devra répondre de la violation de la loi du Blanc, livre à regret l'un des accusés. Douglas va ensuite à Nanaimo, en quête du deuxième suspect; des Voltigeurs se cachent à différents endroits du village, avec ordre de prendre le chef en otage et de passer le hameau au peigne fin si les Indiens s'obstinent à ne pas collaborer. Or l'homme qu'ils recherchent est le fils du chef, ce qui rend la situation d'autant plus explosive et poignante. Conformément à la coutume, le village tente alors de faire réparation en offrant des peaux de castor, mais c'est peine perdue. Le coeur brisé, le chef doit se résigner à livrer son fils aux Anglais. Les deux accusés seront jugés à Victoria et exécutés[17].

Cette première démonstration musclée est suivie à peu d'intervalle par un autre incident, dont l'origine est une blessure infligée à un Blanc dans le village de Cowichin. Cette fois encore, le gouverneur fait voile jusqu'au camp avec ses Voltigeurs et exige qu'on lui livre l'accusé. Mais les villageois, qui n'ont pas oublié le sort réservé à leur concitoyen à l'occasion précédente, s'y refusent tout net et se préparent à protéger leur voisin au prix de leur vie. Deux jours d'affilée, les deux groupes s'affrontent. À l'aube du troisième jour, le suspect sort, paré de toutes ses couleurs d'apparat et de ses plus belles plumes; il s'approche de

Douglas, lève son fusil et tire, la balle passant à quelques pouces du gouverneur. Accusé de tentative de meurtre sur la personne du gouverneur de la colonie, qui cumule le poste d'agent principal de la Compagnie, l'accusé est jugé sur-le-champ par le personnel du gouverneur. Le verdict ne se fait pas attendre; il est déclaré coupable et sommairement pendu à la vue de ses parents et amis[18]. Cette exécution expéditive, plus claire que mille paroles, fit sans doute comprendre aux bandes de l'île de Vancouver que la loi anglaise servirait à faire respecter le règlement de la Compagnie, et qu'elles devaient s'attendre à une application impitoyable des punitions.

Aux termes des articles 1 et 2 (ch. 66) d'une loi sanctionnée en 1850, sous le règne de George IV, tout employé de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur l'île de Vancouver était désigné commissaire ou juge de paix; cela autorisait la tenue des procès et exécutions décrits ci-dessus, même s'ils se déroulaient dans des conditions qui auraient scandalisé les instances judiciaires dans la «mère patrie». Cette «justice par la meute», qui n'est pas toujours le seul fait de la Compagnie, donne quelquefois lieu à des massacres sur l'Île. Comme la Compagnie constitue l'unique pouvoir, et l'unique interprète de la justice, elle tient les bandes à la merci de ses caprices et brutalités.

Au début des années 1850, trois Blancs désertent la Compagnie et se dirigent vers le Nord, pour prendre part à la fiévreuse quête de l'or. À cette époque, la Compagnie fait parfois appel à des bandes pour retracer les fugitifs blancs dans des régions isolées; elle lance donc des Indiens locaux aux trousses de ces hommes, dont la capture «morts ou vifs» lui importe tellement qu'elle offre une récompense. Rattrapés dans la forêt, les fugitifs sont abattus et ensevelis par les Indiens.

L'agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui a eu recours à la police autochtone, un nommé Blenkinsop, essaie sans succès de dissimuler l'affaire. Furieux, les autres employés refusent obstinément d'obéir aux ordres de leurs employeurs aussi bien qu'à ceux du magistrat de la Compagnie, nommé Helmoken. On ne tarde guère à faire endosser aux Indiens la responsabilité légale de cet acte, au lieu d'en accuser la Compagnie, qui aurait dû mettre ce triple décès sur le compte de ses propres agents. Sommé par le magistrat de livrer les «meurtriers», le village de Newittee, sur la côte Nord, répond par le défi :

> «Plus fidèles à eux-mêmes et à la vérité que les Blancs, ils refusèrent de livrer les auteurs de cet acte, mais offrirent toutefois de restituer les biens qu'ils avaient reçus à titre de récompense. Cela ne fit pas l'affaire des justiciers européens : des facteurs de la Compagnie de la Baie d'Hudson tués sur l'ordre d'agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson, cela appelait un châtiment. Mais comment se punir soi-même? On décida donc de faire expier les instruments de cet acte...

> Wellesley envoya une troupe sous les ordres du lieutenant Burton... contre les Newittees. Burton trouva un camp déserté; il détruisit le village, puis alluma un grand feu avec tous les biens dont il put se saisir.»[19]

Cependant, les Newittees n'ont pas vraiment expié leur crime, malgré la destruction du village... L'été suivant, tandis que les Indiens donnent un potlatch et se croient en paix avec la Compagnie, plusieurs bateaux se glissent dans le port : «Hommes, femmes et enfants, tous furent exterminés sans pitié, alors qu'ils n'avaient pas la moindre mauvaise intention envers les assassins, puis leur village fut détruit.»[20]

Ce massacre n'est qu'un exemple tragique, parmi tant d'autres, de ce qu'il en coûte d'accorder un monopole à la fois commercial et juridique, car il suffit à la Compagnie, pour acquérir le droit absolu sur un profit, d'adopter une loi à cet effet ou de compter sur l'allégeance des juges ou des exécutants. Elle se sert du processus judiciaire pour entériner non seulement ses lois, mais aussi ses politiques. Nul recours extérieur n'est prévu en cas d'injustice perpétrée par les autorités des Blancs; de même, les Indiens ne peuvent s'adresser à personne pour se prémunir contre de telles atrocités. Le massacre pur et simple est leur seul espoir de se débarrasser de la présence menaçante de la Compagnie, mais une telle mesure dépasse leurs forces, ou leur résolution. Personne n'a pris la peine de consigner les sentiments véritables des Indiens de la côte à l'égard des intrus et de leur justice rapace; on ne peut qu'imaginer les pensées que durent leur inspirer les quelques incidents relatés ci-dessus :

> «Jusque là, à vrai dire, le gouvernement de l'île n'était qu'une imposture... Imposture aussi, le juge en chef, laquais du monopole, ignorant tout de la loi... Tout cela était l'oeuvre de la Couronne.»[21]

La découverte en 1856 de pépites d'or dans le fleuve Fraser, sur le continent, provoque une série d'événements qui mènent rapidement à l'effacement du régime de la Compagnie, mais non de son influence[22]. Douglas, désormais gouverneur de l'île de Vancouver, se proclame maître des terres du continent, afin de dominer quelque peu la foule, prête à payer tout ce qu'on lui demande, qui se rue depuis le Sud pour chercher fortune. Le gouvernement anglais doit prendre des mesures immédiates pour éviter que la dynamique jeune république sur la frontière méridionale ne s'empare de la côte ouest, alors non peuplée (de Blancs).

Le 2 août 1858, le Parlement britannique abroge le monopole économique et politique de la Compagnie de la Baie d'Hudson dans l'Ouest, par une loi qui prévoit en outre la constitution d'un corps législatif élu et qui révoque la compétence des tribunaux canadiens pour les délits graves[23]. Toutefois, Douglas est nommé

gouverneur de la Colombie-Britannique, ce qui assure à la Compagnie la continuation de son influence dans les affaires d'État.

Avant la création du corps législatif, la côte était régie par les lois anglaises, qui se fondent sur les traditions et les antécédents de la common-law et sur les textes réglementaires anglais. La législature locale, qui permet de substituer les lois et l'administration locales aux proclamations de la Compagnie, s'accompagne de la création subite d'un système judiciaire complexe; ainsi, l'Île voit naître un tribunal suprême et un tribunal de simple police, auxquels viennent s'adjoindre un magistrat de police, des agents de police et cinq ou six juges de paix.

Le maintien des lois européennes sur le continent se révèle plus difficile. On fait provisoirement appel aux Indiens, c'est-à-dire à des magistrats indiens nommés par Douglas, dont la charge est de juger les membres de leurs propres tribus qui ont contrevenu aux lois d'inspiration anglaise : «Chaque chef était prêt à se constituer esclave pour obtenir cette miette d'autorité»[24]. La loi de 1858 élargit la portée des lois anglaises aux actes commis par un Indien contre un autre.

Les Indiens établis le long du fleuve Fraser sont souvent appelés à traquer les fugitifs (Blancs ou Indiens) qui cherchent à échapper aux magistrats locaux. En outre, l'absence de colonisation et l'afflux de prospecteurs dans l'intérieur nécessitent la création, au moins temporaire, d'un service efficace de police autochtone; cette participation marginale aux fonctions policières et judiciaires accorde aux bandes isolées un court et partiel répit, qui leur permet d'échapper pendant quelques années encore à la justice du Blanc.

Une nouvelle et brutale réalité fait irruption dans la vie des tribus de la côte du Pacifique lorsque les prospecteurs américains se mettent à envahir les bords du fleuve Fraser, phénomène d'une ampleur telle que la police et les chasseurs indiens en sont réduits à l'impuissance. Beaucoup de ces aventuriers n'attachent aucun prix à la vie humaine et hésitent aussi peu à tirer sur un Indien que s'il s'agissait d'un gibier forestier. En 1858, ce préjugé aveugle est tristement confirmé par le massacre de 31 Indiens innocents, appartenant à une tribu connue pour son amitié pour les Blancs. Ce carnage insensé n'est pas le seul tort causé au village : les prospecteurs coupables de ce forfait ayant de plus détruit les provisions de nourriture, beaucoup d'autres Indiens sont réduits à la famine dans les semaines qui suivent[25].

Dès sa création, la nouvelle législature adopte plusieurs lois. En 1858, une loi impose une amende de 5 à 20 livres à quiconque est convaincu d'avoir vendu ou offert de l'alcool aux Indiens; en 1859 est créé le poste de Commissaire de l'or, doté de pouvoirs vastes et étendus : les titulaires peuvent délivrer les permis et accorder

les claims aux prospecteurs sur tout le territoire de la Colombie-Britannique, ainsi qu'assumer les fonctions de gouverneur et de juge là où n'existe aucune «autorité impériale»[26]. Les bandes isolées passent donc du joug des «despotes de comptoir» de la Compagnie de la Baie d'Hudson à celui de la loi et du gouvernement européens, par le truchement des fonctionnaires.

En 1863, un deuxième corps législatif est établi sur le continent, frayant ainsi la voie au peuplement et à la domination de la côte et de l'intérieur montagneux. Par un acte d'union, l'Île et le continent sont placés sous une seule autorité en 1866, puis les lois des deux corps sont amalgamées. Les structures judiciaires conservent pour un temps leur indépendance, car les rédacteurs de la loi ont apparemment oublié de prévoir la fusion des deux structures[27].

À cette même époque, des réserves sont mises de côté pour certaines bandes dans les régions plus peuplées; chaque famille reçoit une attribution, d'au plus 10 acres, qui est inaliénable et détenue conjointement. Les bandes concernées ne signent aucun traité : «Les Indiens de la Colombie-Britannique n'ayant jamais été conquis par la force, et n'ayant jamais non plus vendu de terres, ne purent comprendre comment on pouvait tout simplement céder aux colons blancs des terres qui, selon eux, leur appartenaient par droit d'occupation et d'usage»[28]. L'indignation fut à son comble lorsqu'on apprit que le gouvernement du jeune Dominion du Canada avait convenu de verser 100 000 dollars par an au gouvernement de la Colombie-Britannique pour les 20 milles de terres situés de part et d'autre du futur chemin de fer, qu'on n'avait jamais achetées à leur premier propriétaire légitime.

En 1867, la législature de la Colombie-Britannique adopte la loi intitulée «An Ordinance for the Taking of Oaths in Certain Cases» (Décret sur la prestation de serments dans des cas particuliers), qui autorise les personnes de descendance indienne, à la discrétion de l'officier président, à témoigner devant le tribunal sans avoir à prêter le serment d'usage. En effet, l'opinion veut que les Indiens soient généralement «non civilisés» et «dépourvus de la capacité de connaître Dieu, ainsi que de toute croyance religieuse fixe et formelle»[29]; un Indien peut se borner à jurer solennellement qu'il dira «la vérité, toute la vérité et rien que la vérité», ou un énoncé de même nature. Le libellé de la loi témoigne que le législateur se fait une idée pour le moins peu équitable de ses «frères» indiens; il laisse aussi à penser que le témoignage d'un Indien, avant la loi, était soit récusé, soit permis seulement aux Indiens ayant embrassé le christianisme. Dans les deux cas, il est à supposer qu'un Indien ne pouvait que très difficilement poursuivre devant les tribunaux une personne qui lui avait causé du tort. Or cet Indien, s'il était accusé d'un délit, se voyait jugé et condamné promptement par ce même tribunal.

Avant la Confédération, la justice est donc véritablement une chose étrange, un caméléon dont les couleurs changent au gré des besoins du moment. Loi étrangère, la nouvelle justice vient rarement en aide aux bandes indiennes de la côte; le plus souvent, elle les rend tributaires d'un système inconstant et intéressé. Les gens qui s'emparent de leurs terres, qui emprisonnent ou exécutent leurs enfants pour des motifs peu clairs, qui retirent tout pouvoir aux chefs et à la noblesse indienne, qui transgressent les antiques droits promis à tout Indien libre, enfin qui mettent à bas la justice traditionnelle des bandes, sont précisément les mêmes qui promettent d'instaurer une loi forte et impartiale qui protégera leurs frères rouges.

Notes en fin de texte

1. P. Drucker, Indians of the Northwest Coast (New York : McGraw-Hill Book Co., 1955), p. 19.

2. Ibid., p. 21; et

   W. Duff, The Indian History of British Columbia, volume 1, The Impact of White Man (Victoria, Provincial Museum of Natural History and Anthropology, 1964), p. 54.

3. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ont. : Collier-MacMillan Canada, 1976), p. 150.

4. W. Duff, The Indian History, p. 40.

5. Ibid., p. 43.

6. H.H. Bancroft, History of British Columbia, 1792-1887 (San Francisco : The History Co., 1890), p. 210.

7. Ibid., p. 214.

8. Ibid., p. 49.

9. Ibid., p. 46.

10. A.G. Morice, History of the Northern Interior of British Columbia (Toronto : William Briggs, 1905), p. 269.

11. Ibid., pp. 266 à 274.

12. Ibid., p. 273.

13. Bancroft, History of British Columbia, p. 107.

14. Ibid., p. 219.

15. R.J. Surtees, The Original People (Toronto : Holt, Rinehart and Winston of Canada, 1971), p. 62.

16. Bancroft, History, p. 299.

17. Ibid., pp. 331 à 334.

18. Ibid., pp. 334 et 335.

19. Ibid., 274.

20. Ibid.

21. Ibid., p. 340.

22. J.M.S. Careless, Canada, A Story of Challenge (Toronto : Macmillan of Canada, 1963), p. 218.

23. Bancroft, History, pp. 382 et 420.

24. Ibid., p. 394.

25. Ibid., pp. 425 à 427.

26. Ibid., p. 421.

27. Ibid., pp. 423 et 595.

28. Surtees, The Original People, p. 62.

29. D.G. Smith, Canadian Indians & the Law : Selected Documents, 1663-1977 (Toronto : McClelland & Stewart, 1975), p. 58.

PARTIE IV (1867 À 1960)
LE DOMINION DU CANADA -
«LES PLUS BRILLANTS EXPLOITS»

L'étau se resserre

La vieille tradition britannique consistant à faire usage de la loi pour écraser les peuples autochtones, notamment à l'ouest de l'Ontario, connut son âge d'or entre la Confédération et 1960. À mesure que les tribus signaient des traités sous la plus extrême contrainte, des lois furent greffées à l'administration des Affaires indiennes. Les traités, la loi et les Affaires indiennes finirent par s'ériger en un système qui imposa une ségrégation de fait entre les Indiens et les autres citoyens. Cette variante canadienne de l'apartheid eut pour résultat d'enfermer les Indiens dans un cercle vicieux de misère et d'impuissance, en marge de la société blanche.

Les gouvernements coloniaux n'avaient pas attendu la création du Dominion pour adopter des lois régissant de multiples aspects de la vie des Indiens. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867 accorde au gouvernement fédéral «l'autorité législative exclusive» sur «les Indiens et sur les terres réservées pour les Indiens»; le Parlement canadien adopte en 1868, 1869 et 1870 des Actes relatifs aux Sauvages (Lois sur les Indiens) qui s'inspirent des lois coloniales, et qui sont reprises pour une bonne part dans les grands Actes relatifs aux Sauvages de 1876 et de 1880. La pesante loi de 1880 subira peu de retouches jusqu'aux refontes de 1951 et de 1960.

Toutes ces lois sur les Indiens se révélèrent un véritable fléau pour la société indienne. Quelques exemples tirés de la législation relative aux Indiens en illustreront la portée et la nature, sous l'angle notamment de la justice. Adopté en juin 1869, l'*Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages, à la meilleure administration des affaires des Sauvages...* contient des dispositions spéciales sur le «Sauvage» condamné à une peine de prison : s'il est déclaré coupable, «Les frais de justice encourus pour procurer sa conviction... pourront être payés... à même toute annuité ou tous intérêts afférant à ce Sauvage...»[1], ce qui laisse supposer que le défaut de paiement entraînait une prolongation de peine. Cette condition est ensuite intégrée aux Actes relatifs aux Sauvages de 1876 et de 1880.

L'*Acte relatif aux Sauvages* de 1880 traite entre autres de la définition d'un Indien et des circonstances (par émancipation ou mariage) dans lesquelles un Indien perd son statut aux yeux du gouvernement. Une modification à la loi de 1918 autorise le gouvernement à «ordonner que ledit Sauvage soit admis à jouir des droits...», c'est-à-dire à émanciper de force les Indiens; abrogé en 1924, l'article en question (122A) est réadopté en 1927 (article 110), puis demeure en vigueur jusqu'en 1961[2].

Certaines clauses de la Loi de 1880 stipulaient comment procéder à l'égard des terres et des biens d'un Indien décédé; on décrivait aussi certaines infractions criminelles, avec les punitions prévues. «Tout individu ou Sauvage» (distinction très révélatrice, qui revient souvent dans la Loi) qui s'introduisait par effraction dans une réserve pour en retirer ou endommager un article, sans la permission du Surintendant des Affaires indiennes, était passible d'une amende, ou, à défaut, d'une peine de prison[3]. Quiconque était convaincu d'avoir vendu, échangé, donné ou fourni de l'alcool à un Indien du Canada se trouvait :

> «passible d'un emprisonnement d'un mois au moins et de six mois au plus, avec ou sans travail forcé, ou d'une amende de cinquante piastres au moins et de trois cents piastres au plus, avec les frais de poursuite, ou des deux peines de l'amende et de l'emprisonnement... et une moitié de l'amende appartiendra au dénonciateur ou poursuivant.»[4]

Les «individus ou Sauvages» trouvés en possession d'un intoxicant dans la réserve étaient passibles d'une amende de cinquante à cent dollars, et, à défaut, d'un emprisonnement de deux à six mois. De surcroît, tout policier pouvait emprisonner un Indien en état d'ébriété, «sans observer les formes légales», jusqu'à ce qu'il le considère sobre; en cas de condamnation, l'Indien encourait un emprisonnement d'un mois, majoré de 14 jours s'il refusait de divulguer la provenance de l'alcool[5]. Mais ce sont les interdits contre le potlatch et la danse du soleil, édictés dans l'*Acte relatif aux Sauvages* de 1895, qui soulevèrent les plus vives résistances :

> «Tout sauvage ou autre individu qui prendra part ou aidera à la célébration, ou encouragera directement ou indirectement quelqu'un à faire la célébration d'une fête, danse ou autre cérémonie indienne dont l'un des traits ou caractères consiste à donner, payer ou remettre de l'argent, des marchandises ou des objets [le potlatch]... et tout sauvage ou autre individu qui prendra part ou aidera à la célébration d'une cérémonie ou danse dont l'un des traits ou caractères consiste à mutiler ou blesser le corps mort ou vivant d'un être humain ou d'un animal [la Danse du soleil], sera coupable d'une infraction poursuivable par voie de mise en accusation et passible d'un emprisonnement de deux mois à six mois;...»[6]

Or ces cérémonies sont en quelque sorte la «moelle» des sociétés des plaines et de la côte ouest; leur interdiction aura des conséquences incalculables, dont nous discutons plus loin dans le texte. Disons en bref que cette prohibition, dont le but était d'abolir d'importantes cérémonies et modalités culturelles, religieuses et politiques, engendra chez les Indiens une forte colère à l'endroit de la loi du Blanc et de ses exécutants.

L'article 141, qui venait modifier la *Loi sur les Indiens* de 1927, interdisait de demander, d'obtenir ou de recevoir l'argent d'un Indien en vue de poursuivre une revendication indienne; le contrevenant, coupable d'une infraction punissable par voie sommaire, était passible d'une amende de cinquante à deux cents dollars, ou d'un emprisonnement d'au plus deux mois. Les Affaires indiennes et les organes de maintien de l'ordre se servirent de cet article, et de l'article 140 sur l'intrusion, pour entraver ou empêcher l'organisation politique entre bandes[7].

La législation sur les Indiens servit de point de départ pour systématiquement dépouiller les nations indiennes de leur pouvoir, puis pour en investir l'agent des Indiens; ainsi, aux termes de modifications apportées à cette Loi en 1895, l'agent se vit conférer les droits et fonctions de deux juges de paix nommés d'office («ex-officio»)[8], c'est-à-dire qu'il pouvait à la fois juger lui-même les cas punissables par voie sommaire et engager les enquêtes préliminaires pour les cas graves. En fait, on l'y encourageait; Duncan Scott, sous-surintendant général des Affaires indiennes, préconise ce qui suit dans ses instructions générales destinées à tous les agents des Indiens, parues en 1913 :

> «Il est bien entendu que tout agent des Indiens a compétence pour juger les infractions aux dispositions de la *Loi sur les Indiens* qui traitent du commerce de l'alcool dans les limites du territoire... Nous estimons qu'on obtient un plus fort effet de dissuasion en imposant une peine de prison plutôt qu'une simple amende, là où la loi prévoit ces peines. On sera à l'occasion bien avisé d'imposer à la fois la prison et l'amende, si la loi l'autorise. Notons que le Ministère ne voit pas d'objection à ce qu'un agent, ou autre officier du Ministère, fasse fonction d'indicateur dans les poursuites engagées aux termes de la *Loi sur les Indiens*, ni à ce qu'il reçoive la fraction de l'amende accordée normalement à l'indicateur lorsque le procès est gagné.»[9]

C'est dire un peu plus clairement que les bandes sont à la merci de l'agent des Indiens. Rien n'empêche celui-ci de se comporter en tyran, car ses «clients» n'ont aucun poids politique : il leur est interdit de voter aux élections fédérales, et à la plupart des élections provinciales, à moins de renoncer à leur statut d'Indien au terme d'un processus désigné «émancipation». Quant à leur poids économique, il est trop faible pour que les Indiens puissent faire entendre leur voix à Ottawa.

Le Parlement a très nettement voulu investir l'agent des Indiens de pouvoirs étendus; il peut par exemple interdire à un Indien d'entrer dans la réserve ou d'en sortir, par le simple expédient de lui refuser le laisser-passer obligatoire, ou encore «emprisonner les Indiens qui manquent de respect envers lui»[10]. Les Indiens ne peuvent pas vendre leurs légumes, ni même abattre leur bétail pour leur consommation personnelle, sans obtenir au préalable la

permission de l'agent. Celui-ci est en situation de refuser de verser les sommes payables en vertu des traités, pour punir une infraction à une loi morale, à un règlement ou à une loi judiciaire. On cite le cas d'un nommé Hyde qui, vers 1910, interrompit les paiements à la bande indienne Blood, en Alberta, car (à son grand effroi) les maris et femmes se séparaient et «formaient des unions illégitimes avec d'autres femmes ou hommes indiens». Hyde avait auparavant cherché par des moyens non précisés à remédier à cette pratique, qui était tout à fait traditionnelle et courante chez cette bande, puis il avait fini par invoquer la *Loi sur les Indiens* pour suspendre les paiements[11].

Un tel système ne se prêtait que trop facilement aux abus; le pouvoir juridique servait souvent à assurer l'avancement personnel et les profits : «De leur côté, les agents du gouvernement n'étaient guère plus sages. Il s'agissait souvent d'hommes médiocres qui devaient leur poste à une protection politique, et qui prenaient appui sur la loi pour tyranniser leur petit domaine»[12]. La police joue son rôle dans tout cela, spécialement la Gendarmerie royale du Canada, ou Police à cheval du Nord-Ouest, comme on l'appelle à l'époque. La police a le devoir ingrat de déménager les bandes dans les réserves et de les y maintenir; il lui incombe de réprimer les révoltes, ainsi que de faire taire les groupes qui résistent aux politiques gouvernementales, ou qui protestent contre la situation catastrophique qui est faite aux peuples autochtones; elle doit conduire des enquêtes et surveiller les dirigeants et activistes indiens, ce qui équivaut au harcèlement pur et simple aux yeux de beaucoup : dans les années 1900, elle enquête sur les organisateurs politiques indiens comme Loft, Lawrence Two-Axe, Hamilton et Jules Sioui, et cherche à entraver leur action[13]. Enfin, c'est souvent elle qui impose la substitution du système électif, voulu par le gouvernement, aux structures politiques traditionnelles des Indiens.

Le gouvernement canadien avait pour politique d'«encourager» les bandes à se doter d'un système d'administration locale électif. La *Loi sur les Indiens* de 1876 accorde au gouverneur en conseil le pouvoir d'ordonner l'élection de chefs dans toute réserve, «étant entendu que les chefs nommés à vie conservent leur poste jusqu'à ce qu'ils meurent ou démissionnent, ou que le gouverneur les destitue pour malhonnêteté, intempérance, immoralité ou incompétence»[14]. Le gouverneur peut révoquer les chefs héréditaires au seul motif qu'il les juge peu capables. Officiellement, la préférence est accordée au système électif, gage de progrès aux yeux du gouvernement. En outre, certains indices donnent à penser que les fonctionnaires avaient moins de peine à influencer les nouveaux chefs élus, ou même qu'ils soutenaient souvent un candidat plutôt qu'un autre.

Le système électif canadien, qui exige une simple majorité des votants, permettait au chef de représenter le peuple sans pour autant jouir du soutien unanime exigé de la plupart des gouvernements indiens traditionnels. Il en résulta que certains

chefs élus n'étaient pas qualifiés au regard de la tradition, et par conséquent ne jouissaient pas du soutien unanime de leur peuple[15].

Le conflit qui oppose les Iroquois et le gouvernement canadien sur la question du système électif illustre parfaitement les méthodes employées par le gouvernement pour subjuguer les Indiens qui le défient. Les Iroquois représentaient une source d'irritation persistante pour le gouvernement, car la Couronne britannique est redevable aux Six-Nations de beaucoup de ses succès militaires contre les Français et les Américains. Les Anglais avaient en outre promis de respecter la puissante et ancienne Confédération, qui dès l'origine s'était fondée sur une constitution. Cette promesse figurait sous forme de symbole dans le wampum (ceinture de la loi). Mais le soutien de la Confédération a cessé d'importer aux autorités blanches après la naissance du Dominion. Le gouvernement fédéral estime alors qu'il est contraire à ses intérêts de laisser subsister une nation souveraine iroquoise, malgré les principes enchâssés dans l'entente antérieure.

En 1888, les Mohawks des Six-Nations à la baie de Quinte décident au vote, par une forte majorité, de conserver leur ancien système de chefs héréditaires; dans une pétition adressée au gouvernement, ils font d'abord observer que l'*Acte de l'avancement des Sauvages* (1884) stipule que la majorité des voix est déterminante, puis ils demandent au gouvernement de respecter leur décision. Mais la réponse est défavorable; alors, dans une deuxième pétition, les chefs évoquent l'entente, qui stipulait que «L'Anglais restera dans son propre vaisseau, et l'Indien dans son canoë en écorce de bouleau», et que «Les Anglais n'imposeront jamais de lois aux Six-Nations...»[16] Néanmoins, les pétitions sont rejetées.

La crise commence à se précipiter. Les réserves iroquoises de Caughnawaga, Oka et Saint-Regis expriment les mêmes aspirations; certaines proposent la reconstitution de l'antique Confédération. Le surintendant général des affaires indiennes écrit au gouverneur général qu'il ne faut en aucun cas accéder aux demandes des Iroquois, car cela :

> «...créerait un très mauvais précédent, outre que les Indiens et les autres groupes verraient cela comme une admission de la part du ministère des Affaires indiennes que les structures gouvernementales des Indiens, et leur système juridique, sont mieux adaptés à leurs besoins que tout ce que le Parlement a prévu pour eux.»[17]

Les matrones des clans de Saint-Regis tentent une fois encore de fléchir la bureaucratie; elles expliquent le fonctionnement du système traditionnel, insistant sur les protections prévues contre les abus. Devant le mutisme d'Ottawa, elles décident de choisir et de confirmer les chefs selon l'ancienne constitution des Iroquois, puis informent Ottawa du fait accompli. La réaction du Ministère ne

tarde guère : il avise l'agent des Indiens local que «le Ministère est résolu à empêcher quelque Indien que ce soit d'ériger une autorité contraire à la nôtre»[18].

Organisées à deux reprises, les élections furent bloquées par deux fois. On menaça de couper les intérêts versés à la bande, ainsi que de confier l'administration de la réserve au Ministère si les Indiens persistaient dans leur refus. Une troisième élection fut déclenchée, mais tourna à l'affrontement ouvert. Confrontée à plusieurs membres de la réserve qui bloquaient résolument les élections, la police prit la fuite; les Indiens détinrent l'agent, sans toutefois lui faire le moindre mal.

Le printemps suivant, «un messager dépêché aux domiciles des chefs perpétuels les informe que des hommes attendent au bureau de l'agent afin d'embaucher des travailleurs pour rebâtir les piles du pont de Cornwall, qui se sont effondrées»[19]. Les trois premiers chefs qui «donnent dans le panneau» sont accueillis dans la salle par un fort détachement de policiers du Dominion, qui se saisissent d'eux et leur mettent les menottes. Jack Ice, frère de l'un des prisonniers, s'élance à la rescousse de son frère; il est tué raide d'une balle. Les chefs en présence furent incarcérés, puis on décerna un mandat d'arrestation contre les autres chefs traditionnels; sept se rendirent d'eux-mêmes et furent également incarcérés. Certains seront remis en liberté sous caution, mais tous les chefs perpétuels passèrent un an en prison sans subir de jugement. Ils furent enfin mis en liberté sous engagement, mais apprirent alors qu'ils devaient payer de leur propre poche les poursuites intentées contre eux, de même que leur défense.

À l'issue du procès intenté à quinze d'entre eux, ils furent libérés, non sans avoir reçu un avertissement solennel de ne plus entraver les élections; l'inspecteur de la police du Dominion réunit alors quelques Iroquois et organisa une élection. «Soyez en paix, Indiens de Saint-Regis : voici venir la démocratie»[20], observe, acide, l'historien indien qui consigne cet épisode. Voilà ce que valent les promesses du Blanc.

Mais les Iroquois ne se rendirent pas sans combat et continuèrent à faire part au gouvernement de leur point de vue. Ainsi, les chefs héréditaires et leurs partisans, les soi-disant «conservateurs», dénoncent l'émancipation lors des débats portant sur l'opportunité d'accorder aux Indiens le vote aux élections fédérales. Les conservateurs font valoir que les Indiens qui votent pour un gouvernement du Canada reconnaissent implicitement la compétence d'une autorité étrangère sur les bandes, ce qui pourrait porter un coup mortel à la notion d'État indien souverain[21].

En 1920, la GRC se serait emparée des wampums, datant d'avant 1450, qui servaient à consigner la constitution des Iroquois[22]. On ne les a jamais retrouvés. Ils manquent terriblement à leurs

propriétaires, autant que le ferait l'unique exemplaire de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* au gouvernement canadien.

D'autres que les Iroquois engagèrent avec leurs «frères» blancs la lutte pour recevoir leur dû; ainsi Jules Sioui, chef huron héréditaire de la lignée des Tweiwei, se battit au nom de tous les Indiens, dans un climat de méfiance et d'ingérence sectaires :

> «Il fit son entrée sur la scène en 1943, après que le gouvernement eut adopté par la fraude une loi obligeant les Indiens à s'engager dans l'armée. La plupart des Indiens ressentirent passivement cela comme une atteinte brutale à leurs droits, mais Jules Sioui ne s'en tint pas là : il lança un pamphlet, intitulé "War and Peace", dans lequel il dénonçait cet acte comme le plus déshonorant de tous les manquements aux promesses du gouvernement, car, raisonna-t-il, comment un gouvernement qui avait tant gagné par la signature des traités pouvait-il manquer à sa parole, alors que l'Indien, que ces traités avaient profondément lésé, ne cherchait jamais à se dérober à sa parole? "J'y laisserai peut-être ma vie, mais personne n'attentera aux droits de l'Indien", déclara-t-il.»

En 1942, il organisa la première convention indienne nationale; de la Nouvelle-Écosse à la Colombie-Britannique, cinquante chefs vinrent à Ottawa à leurs propres frais, malgré que le ministère des Affaires indiennes leur eût conseillé de s'abstenir. L'assemblée des chefs élit le conseil exécutif du gouvernement de la nation indienne d'Amérique du Nord... :

> «Le gouvernement jeta énormément de discrédit sur Jules Sioui et chercha par tous les moyens - dénonciations calomnieuses, fausses allégations sur sa vie privée, menace d'émancipation, répudiation de sa nationalité indienne - à le dénigrer et à le noircir, mais on ne parvint jamais à l'empêcher d'organiser ses conventions annuelles.
>
> «Arrêté en 1950, il fut accusé de fomenter un complot séditieux pour avoir fabriqué et distribué des cartes d'adhésion au gouvernement de la nation indienne d'Amérique du Nord. Il dut sa liberté à ses talents oratoires : sa plaidoirie finale dura quatre heures. Après que les juges eurent rendu leur arrêt, un procureur de la Couronne vint lui présenter ses félicitations : "Je n'ai jamais entendu un aussi beau discours en 18 ans d'exercice du droit". Au lieu de lui tendre la main, comme l'autre s'y attendait, Jules répliqua : "Si vous êtes surpris, c'est qu'on ne vous a pas appris l'honnêteté dès le berceau".
>
> «Toutefois, le gouvernement fédéral en appela de la décision. Jules entama alors la plus longue grève de la faim que l'histoire connaisse; il jeûna pendant 72 jours, à l'expiration desquels tout le monde, sauf sa femme, le croyait mort.

«Cinq ans plus tard, ayant recouvré l'usage de ses jambes, Jules recommença d'organiser des conventions annuelles à l'échelle nationale, sans ingérence du gouvernement jusqu'en 1963; à cette date, il fut arrêté à nouveau pour avoir arraché des listes électorales affichées dans la réserve; en effet, Sioui jugeait cela illégal, estimant qu'il s'agissait d'une autre façon voilée d'usurper les droits des Indiens et d'attenter à leur statut.

«Le ministère des Affaires indiennes avait alors réussi à soudoyer un nouveau conseil de bande, qui ne fit pas un geste pour défendre Sioui, le patriote. Il languit onze mois en prison avant d'obtenir un procès, intervalle qui laissa le loisir au gouvernement de saper l'oeuvre maîtresse de toute sa vie. Il fut renvoyé dans la réserve, après que sa femme eut assisté à la confiscation de ses maigres biens et que la police eut pillé ses documents. Elle avait dû vendre leur maison...

«Jules s'est acquis la réputation, dans tout le pays et par delà les frontières, de défenseur inflexible de la justice. Cela le classe parmi les grands patriotes universels, car la justice est l'inspiration de l'humanité.»[23]

Beaucoup d'Indiens voyaient un seul espoir de remédier aux abus et aux conditions imposées par le gouvernement canadien : obtenir le vote sans pour autant perdre les droits ou le statut autochtones, de manière à constituer une force politique; à défaut, les nations indiennes demeureraient à la merci du ministère des Affaires indiennes, de la loi canadienne et de ses exécutants. Des organisations politiques se formèrent pour appuyer les Indiens et Métis, qui revendiquaient l'équité et la justice, puis d'autres groupes de soutien leur firent écho. Nous retracerons l'évolution de ces mouvements dans des chapitres ultérieurs.

De 1946 à 1948, le Parlement enquête sur les affaires indiennes, en conséquence directe de la politisation des Indiens et Métis, puis, en 1951, les dispositions interdisant les pratiques et cérémonies traditionnelles sont abrogées par le biais d'une révision de la *Loi sur les Indiens*. L'émancipation totale à l'échelle provinciale est acquise en 1949 en Colombie-Britannique et à Terre-Neuve; en 1952 au Manitoba; en 1954 en Ontario; en 1960 en Saskatchewan et au Yukon; en 1963 dans l'Île du Prince-Édouard et au Nouveau-Brunswick; en 1965 en Alberta. Le droit de vote est acquis depuis toujours en Nouvelle-Écosse et dans les Territoires du Nord-Ouest[24].

En 1960, les Indiens obtiennent le droit de vote inconditionnel; auparavant, un Indien devait renoncer à sa nationalité indienne, et à tous les droits ancestraux et issus des traités, avant d'obtenir le droit de voter pour les gouvernements qui dominaient son peuple. L'émancipation fédérale inconditionnelle confère un nouveau statut aux peuples autochtones du Canada : celui d'électorat.

Le milieu du XX^{e} siècle apporte d'autres changements salutaires. On élabore une politique de l'éducation, qui se traduit par un relèvement du niveau d'instruction; quelques Indiens parviennent à décrocher un diplôme universitaire. La nouvelle génération exprime l'histoire et l'expérience de la population indienne dans des termes, et un style, intelligibles à l'oppresseur. L'exode dans les centres urbains dissipe en grande partie les anciennes rivalités tribales, et stimule l'organisation politique des Indiens et Métis. Les contacts subits et directs entre Blancs et Indiens, dans les années 1940 et 1950, sensibilisent beaucoup au sort de la population autochtone, ainsi qu'à la volonté des Indiens d'effacer leur statut de paria.

Les années noires reculent peu à peu. Pourtant, la mauvaise graine semée au fil des ans commence à peine à faire germer sa moisson empoisonnée. Les «teints bistres» n'avaient jamais manqué dans les prisons canadiennes, mais il fallut prendre conscience, dans les années 1940 et 1950, que le nombre d'Indiens et de Métis incarcérés atteignait des proportions inquiétantes. C'était l'émergence d'un nouveau désastre pour les peuples d'origine indienne.

Notes en fin de texte

1. D.G. Smith, Canadian Indians & the Law : Selected Documents, 1963-1977 (Toronto : McClelland & Stewart, 1975), p. 75.

2. Don Whiteside (sin a paw), Efforts to Develop Aboriginal Political Associations in Canada, 1850-1965 (Ottawa : Aboriginal Institute of Canada, 1974, première ébauche), p. 29.

3. Smith, Canadian Indians, p. 125.

4. Ibid., p. 142.

5. Ibid., p. 144.

6. Edward Ahenakew, Voices of the Plains Cree (Toronto : McClelland & Stewart, 1973), 1973, p. 182.

7. Whiteside, Efforts to Develop, p. 14.

8. R.J. Surtees, The Original People (Toronto : Holt, Rinehart and Winston of Canada, 1971), p. 79.

9. Duncan C. Scott, Deputy Superintendent General of Indian Affairs, General Instructions to Indian Agents in Canada, Oct. 25, 1913 (Matheson's Blue Book, Canadian Archives, RG10, volume 10020).

10. Whiteside, Efforts to Develop, p. 72.

11. Lettre du 6 novembre 1913, (Matheson's Blue Book, Canadian Archives, RG10, volume 10030).

12. Ahenakew, Voices of, p. 106.

13. Whiteside, Efforts to Develop.

14. Smith, Canadian Indians, p. 105.

15. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills, Ont. : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 110.

16. Rarihokwats, How Democracy Came to St. Regis (disponible auprès de Akwesasne Notes, Mohawk Nation, via Rooseveltown, N.Y., 13683).

17. Ibid., p. 8.

18. Ibid., p. 11.

19. Ibid., p. 14.

20. Ibid., p. 18.

21. H.B. Hawthorne, éd., Étude sur les Indiens contemporains du Canada, (Ottawa : Imprimeur de la Reine, 1967), partie I, p. 260.

22. Micmac News (Sydney, Nouvelle-Écosse : Union des Indiens de la Nouvelle-Écosse, mars 1972).

23. G. Tsiewei Attsistahonra, Jules Sioui, Universal Patriot (non publié, juin 1978).

24. Hawthorne, éd. Étude, partie I, p. 262.

Les Métis : rébellion ou résistance?

Peuple issu des cultures et langues indiennes et européennes, tampon entre Européens et territoire indien, les Métis furent les premiers à ressentir les atteintes du gouvernement étranger et de ses lois dans les Prairies. Mais tous leurs horizons sont bornés par la «civilisation» blanche, qui interdit à chaque moment, par la force ou par la loi, leur mode de vie et leur façon démocratique de s'organiser et de s'administrer. Tout comme leurs frères indiens, les Métis jouissent d'une liberté d'esprit qui s'accommode mal de la sujétion et de l'autorité imposées à distance par un peuple étranger, tout autant que des principes qu'on veut leur imposer.

Le gouvernement provisoire de 1869 à 1870

Les Métis assumèrent tacitement, dans les années 1860, le rôle politique que la Compagnie de la Baie d'Hudson avait perdu par sa faiblesse. Mais alors que les Métis de la rivière Rouge s'initient à l'autonomie, et goûtent cette nouvelle situation, la Compagnie de la Baie d'Hudson vend subitement au Canada, en 1869, ses droits sur les Territoires du Nord-Ouest (qui englobent à l'époque les Prairies), pour la somme de 300 000 livres[1]. Cette mesure ne fut précédée d'aucun débat dans la colonie, pas même d'une déclaration à l'effet que des négociations étaient en cours ou qu'on envisageait la transmission des pouvoirs. La colère éclata chez les Métis, et chez beaucoup d'autres dans la colonie.

Adopté en 1868, l'*Acte de la Terre de Rupert* stipule que l'ancien régime demeure en vigueur jusqu'à ce que le Dominion du Canada prenne possession du territoire le 1er décembre 1869[2]. Mais l'entente exige la sanction de la reine; l'incertitude entoure toute la question de la transmission des pouvoirs. Plusieurs mois durant, l'administration et le gouvernement du district d'Assiniboine sont en situation de flottement.

La situation a tôt fait de s'envenimer. Le 28 septembre 1868, le gouvernement canadien nomme un gouverneur, William McDougall, mais stipule expressément qu'il doit s'abstenir d'exercer des pouvoirs politiques dans la région avant que la reine n'ait proclamé la passation des pouvoirs. Passant outre à ces directives, McDougall affiche une proclamation, portant la signature contrefaite de la reine, qui le nomme lieutenant-gouverneur, puis il «organise, sans mandat ou instructions à cet effet, un corps armé dans le territoire de la Compagnie de la Baie d'Hudson»[3]. Il persiste à se comporter en tyran et parvient même à gagner d'autres personnes à sa cause.

Le 24 novembre 1869 est créé dans le district d'Assiniboine un gouvernement provisoire présidé par John Bruce, qui est secondé par Louis Riel en qualité de secrétaire. Le 8 décembre 1869, le nouveau gouvernement proclame, dans une déclaration au peuple de la Terre de Rupert et du Nord-Ouest :

> «Tous les hommes souscrivent au principe fondamental voulant que les sujets accordent obéissance et respect aux autorités établies. Il est toutefois également admis qu'un peuple, s'il est dépourvu de gouvernement, est libre d'adopter un système de gouvernement plutôt qu'un autre, de donner ou de refuser son assentiment à ce qu'on lui propose... Et il est également admis qu'un peuple est libre d'adopter tout système de gouvernement qui lui paraît adapté à ses besoins, dès lors que les autorités auxquelles il était soumis l'abandonnent, ou cherchent à le livrer sans son consentement à une autorité étrangère; le peuple soutient qu'aucun pouvoir ne saurait être transmis à une telle autorité étrangère.»[4]

Beaucoup d'opinions contradictoires furent exprimées quant à la légalité d'un gouvernement provisoire établi essentiellement par les Métis, qui constituent la majorité, mais non la totalité, de la colonie. En dehors de la colonie, on convint généralement qu'il dépassait la juridiction d'un gouvernement local temporaire «de s'occuper de juger les criminels ou de lever des impôts obligatoires»[5].

Très vite, le gouvernement provisoire publie des déclarations et des décrets, et adopte des lois. En 1869, il rédige une charte des droits, dont il exige l'application avant que les résidents de l'Assiniboine ne consentent à rejoindre la Confédération. Le gouvernement local exigeait un statut équivalent à celui des autres provinces, le bilinguisme dans l'administration et la justice, la conclusion de traités avec les Indiens, l'engagement que toutes les coutumes et structures locales seraient respectées, l'assurance que l'on n'exercerait pas de représailles[6]. Mais ce gouvernement se résolut à un autre acte : la condamnation à mort de Thomas Scott, Protestant explosif et venimeux, pour haute trahison. L'exécution de la sentence allait coûter cher aux Métis, tout particulièrement à Riel.

Rassemblée en congrès, la population locale envoya des délégués à Ottawa, afin de négocier une entente qui convienne aux deux parties, mais, accusés de complicité dans le «meurtre» de Scott, les envoyés furent arrêtés par autorité d'un mandat provincial ontarien (l'Ontario était alors sous la coupe des Orangistes, membres d'un organisme de Protestants militants) :

> «Horrifié, le gouvernement fédéral dut intervenir avant qu'on ne les assigne à un "procès" devant un magistrat de police local; il fallut qu'un juge fédéral convainque ce dernier qu'il n'avait pas compétence sur un présumé crime capital commis à quelque 800 milles de distance.»[7]

L'Acte du Manitoba (1879) créa la province du Manitoba, qui fut taillée dans la Terre de Rupert, ou district d'Assiniboine. L'assemblée locale acquiesça aux conditions de cet «acte» (loi), puis, en juin, le Manitoba rejoignit la Confédération.

L'expédition de la rivière Rouge, forte de 800 volontaires (dont beaucoup d'Orangistes) commandés par le colonel Wolseley, fut envoyée officiellement pour maintenir la paix, bien qu'elle fît l'effet, aux yeux des Métis, d'une armée d'occupation. Le 23 août, le gouvernement provisoire s'effondre. Riel prend la fuite; cinq années s'écouleront avant que soit accordée l'amnistie promise aux dirigeants métis. Pour sa part, Riel fut condamné à cinq ans de bannissement.

Durant sa courte existence, la législature du district d'Assiniboine aura réalisé au moins l'un de ses objectifs : la création d'une province, taillée dans les plaines, instituée sur les principes préconisés par les Métis.

Mais les Orangistes déclenchent alors une vendetta contre les Métis; au reste, l'Ontario offre une prime de cinq mille dollars pour la capture des responsables de la mort de Scott. Les soldats de Wolseley battent, poursuivent, voire assassinent, tous ceux qui ont participé de près ou de loin au jugement et à l'exécution. Le 13 septembre 1870, un contingent de soldats s'en prend à Elzear Goulet, qui a été l'un de ceux qui ont traduit Scott en cour martiale, et le noie délibérément; deux des assassins dans cette affaire seront par la suite identifiés par deux magistrats enquêteurs, mais «comme dans tous les autres cas, les autorités jugèrent inopportun de procéder à la mise en accusation des criminels, par crainte d'attiser les passions»[8].

D'autres Métis furent ainsi retracés, puis tués ou laissés pour mort[9]. Dans certains cas, on s'attaqua aux domiciles des Métis les plus en vue, dont les biens furent détruits tandis qu'on harcelait leurs femmes. On saccagea les bureaux du Manitoban et de Le Métis, avant de malmener brutalement le directeur de The New National. Membre actif du gouvernement provisoire, Leoine fut condamné à la pendaison; il n'en réchappa que grâce à une réduction de peine, soit deux ans de prison, par ordre du gouverneur-général du Canada[10].

Riel et les Métis n'avaient gagné qu'une victoire éphémère et difficile. L'ampleur de la persécution amena les Métis à se disperser : beaucoup émigrèrent en Saskatchewan, pour y reprendre leur mode de vie traditionnel. Les Métis n'en avaient pas fini avec la «manière anglaise» de maintenir l'ordre, qui était dès lors fermement établie au Manitoba. Il fallut se rendre à l'évidence que seuls les Métis pourraient protéger les droits des Métis.

Le gouvernement provisoire de 1873 à 1875

Parties de la colonie de la rivière Rouge au printemps de 1870, quelque quarante familles de Métis se frayèrent un chemin jusqu'au sud de la rivière Saskatchewan, pour y établir une nouvelle communauté. Petit à petit, d'autres se joignirent à elles sous la direction de Gabriel Dumont[11]. L'augmentation de la population s'accompagna inéluctablement de perturbations de la paix. Le 10 décembre 1873, les Métis se réunissent à leur camp d'hiver sur la Saskatchewan :

> «En l'absence de tout système politique interne qui leur permette d'administrer la justice et de trancher les différends qui risquent d'éclater, il leur a paru nécessaire de désigner un chef et des conseillers ayant compétence pour juger les disputes, ainsi que pour régler les points litigieux et les questions d'intérêt public.»[12]

Il est clairement statué, à la réunion, que tous les Métis sont :

> «de fidèles et loyaux sujets du Canada, disposés à renoncer à leur propre organisation et à se soumettre aux lois du Dominion dès que le Canada aura institué des magistrats ordinaires jouissant d'assez de pouvoirs pour faire respecter la loi dans le pays.»[13]

En outre, ceux qui participent à cette nouvelle association le font de leur plein gré.

Au fil des mois, le conseil adopte des lois sur l'administration de la justice, où il est stipulé entre autres que ceux qui entament un procès n'ont aucun recours extérieur. Le conseil statue sur toutes sortes de délits : séduction, diffamation, incendies criminels, dommages matériels et dommages à la personne, etc., et il surveille de façon générale la communauté. De surplus, on formalise les règlements de la chasse au bison, pratiqués depuis des années. Des amendes (prévues par la loi, ou, dans certains cas graves, proportionnées à l'ampleur des dommages) sont imposées pour toutes les contraventions. On ne substitue la force aux amendes que si l'accusé refuse de se présenter à l'audience ou d'accompagner les soldats.

Un calme relatif règne jusqu'en 1874 ou 1875, date à laquelle la Police à cheval du Nord-Ouest (PCNO) fait son apparition dans la plaine. Le gouverneur du Manitoba, Morris, dont l'autorité s'exerce aussi sur les Territoires, observe au ministre de la Justice qu'«il est presque temps de prendre des mesures législatives»[14]. Un membre de la PCNO, French, télégraphie également au Ministre pour lui signaler que les rapports de la Compagnie de la Baie d'Hudson donnent une idée fausse de la situation; il ajoute que les règlements adoptés dans les circonstances par les Métis sont «absolument indispensables et appliqués sans exception dans ces

parages du Nord-Ouest...»[15] Les Métis sont des citoyens rangés, déclare-t-il; il «recommande qu'aucune mesure ne soit prise à l'encontre de Dumont ou des autres s'ils restituent les amendes et pertes qu'ils ont infligées aux personnes étrangères à leur organisation»[16].

Mais les Métis forcent la main de la PCNO lorsqu'ils commencent à appliquer leurs lois à des gens étrangers à leur groupe, mesure qui marque la fin de leur justice officielle. Un nommé Peter Balleudieurs s'étant plaint que des soldats métis avaient pillé son camp, une cinquantaine de «polices à cheval» se rendent à Saint-Laurent pour destituer le pseudo-gouvernement et pour arrêter Dumont. Les archives ne disent pas s'il fut en fait appréhendé; quoi qu'il en soit, son gouvernement, et beaucoup de Métis, furent dispersés peu après cet incident.

La Rébellion du Nord-Ouest (1885)

Les Métis de la Saskatchewan, alliés à beaucoup d'Indiens du Nord-Ouest, engagent alors un ultime combat pour l'indépendance des Prairies; en effet, les deux groupes ont en commun une même cause - et un même ennemi. (Nous traitons de la participation des Indiens dans le chapitre qui suit.)

Échaudés par l'épisode de la rivière Rouge, les Métis (et les colons anglais) présentèrent neuf années de suite des pétitions au gouvernement pour obtenir une garantie de titre sur les terres qu'ils occupaient; leurs pétitions restèrent sans réponse, en dépit des avertissements lancés par la PCNO et le lieutenant gouverneur du Manitoba, qui entrevoyaient des conséquences graves si l'on ne donnait aucune suite à ces requêtes[17].

Les gens pouvaient pénétrer impunément dans une ferme appartenant à un Métis pour y voler du bois ou des objets de valeur, privilège dont on ne se priva guère; par contre, une punition expéditive châtiait le Métis qui prenait un menu article dans un magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Les Métis avaient d'autres motifs de grief, entre autres le nombre de personnes nommées par le gouvernement au conseil qui administrait le Nord-Ouest, le mode de gestion des terres publiques, et l'inattention du gouvernement aux pétitions sur des sujets d'intérêt local[18]. L'arrivée inopinée d'arpenteurs dans la région met le feu aux poudres.

En 1884, quelques Métis demandent à Riel de réintégrer le Nord-Ouest, après ses années d'exil aux États-Unis, pour participer à la défense de leurs droits. Un deuxième gouvernement provisoire est instauré le 19 mars 1885. On rédige alors une charte des droits, où l'on exige entre autres le statut de province, des concessions de terres et de meilleures conditions pour les Indiens de la région[19]. Le gouvernement canadien oppose l'indifférence la plus totale à toutes ces demandes.

Bien que sympathisant avec les rebelles, la «Police à cheval» était prête à affronter l'insurrection; en fait, elle surveillait Riel et les autres dirigeants des Métis depuis des années[20]. La PCNO fut donc mêlée aux premiers mouvements insurrectionnels. Le 26 mars, la bataille livrée aux alentours du lac aux Canards fait douze morts et beaucoup de blessés parmi les officiers, mais les Métis et Cris ne subissent que des pertes légères. L'insurrection prend vite de l'ampleur lorsque les Indiens de la région s'y associent en masse; suivent les incidents de Battleford, de Fort Pitt et du lac Frog. Le gouvernement fédéral envoie alors en Saskatchewan quelque 8 000 hommes, sous le commandement du général Middleton, armés de canons et de mitrailleuses Gatling. Les Métis sont défaits à la bataille de Batoche : 350 Métis, âgés de 14 à 93 ans, se retranchent et font front pendant quatre jours, à l'issue desquels on compte 51 morts et 173 blessés chez les Métis, contre seulement 8 morts et 46 blessés parmi les milliers de soldats[21].

Cette terrible défaite fut infligée aux Métis pour avoir défendu le droit de se faire entendre, leurs droits sur les terres qu'ils avaient défrichées, enfin le droit à un traitement équitable de la part du gouvernement canadien et de ses institutions.

Le rôle de la police dans l'abolition du gouvernement provisoire l'avait rendue impopulaire auprès des Métis, mais cette hostilité s'intensifia et vira à la haine en conséquence de la bataille de Batoche. La défaite fut suivie d'un véritable simulacre de justice.

Ceux qui le purent prirent la fuite, entre autres Gabriel Dumont, qui parvint à franchir la frontière des États-Unis; là, il fut reçu en réfugié politique, de même que ses compagnons. On arrêta plus de 70 Métis et Indiens, dont moins de la moitié furent traduits en justice; dix-huit Métis furent convaincus de trahison, ou d'un acte délictueux grave, et condamnés à des peines allant d'une à sept années de bagne[22]. L'adjoint de Riel, Will Jackson, fut déclaré innocent pour cause d'aliénation mentale, calomnie qu'il récusa avec véhémence. Quant aux procès, menés dans un anglais et un latin bourrés de jargon légal quasiment impossible à rendre en français ou en cri, ils furent inintelligibles aux accusés, qui avaient plaidé non coupable[23]. Les soldats de Middleton profitèrent du procès pour piller et incendier les foyers des Métis, et pour détruire leurs biens. Quant à la PCNO, on lui confia la tâche d'«amener les rebelles devant la justice et de harceler ceux qu'on soupçonne d'avoir participé à l'insurrection». Auparavant, on avait constaté une certaine sympathie chez la PCNO envers les Métis et la plupart des Indiens; la rébellion de 1885 en Saskatchewan met un terme à ces relations cordiales[24].

Le procès de Riel, manifestation la plus publique de la lutte des Métis, suscita de l'intérêt à l'échelle internationale : «Il ne fait pas de doute que Riel fut jugé dans des circonstances immorales. La question de savoir si le procès était lui-même illégal n'a jamais cessé d'être débattue depuis cette époque»[25].

Aucun Métis, qu'il soit prisonnier ou en fuite, ne fut appelé comme témoin[26]. Comme une plainte devait être déposée avant que le procès puisse être instruit, on trouva un plaignant en la personne du chef de police de Hamilton (Ontario), Alexander Stewart; c'est là une circonstance insolite, voire extraordinaire[27]. Le jury se composait exclusivement d'Anglo-Saxons protestants, ce qui ne pouvait que nuire à Riel, catholique francophone, tandis que se jouait sa vie. Un demi-siècle plus tard, l'un de ces jurés devait déclarer publiquement : «Nous avons jugé Riel comme traître, et nous l'avons pendu pour le meurtre de Scott»[28]. Aux yeux des Métis, Indiens et Français, l'exécution de Riel fit l'effet d'un acte de vengeance de la part des Orangistes d'Ontario. D'autres lancèrent des accusations de perfidie et pointèrent du doigt le gouvernement canadien, qui semblait avoir contribué à la violence par le truchement d'un Métis, du nom de Charles Nolin, qui était à sa solde[29]; suivant cette hypothèse, le gouvernement fédéral aurait sauté sur l'occasion pour s'emparer par les armes des plaines insaisissables, proie trop tentante pour les Américains.

Riel fera désormais figure de martyr aussi bien que de symbole de la lutte d'un peuple pour obtenir ses droits politiques, économiques et juridiques. Son exécution ne fit que renforcer tous les soupçons des sympathisants et participants au gouvernement provisoire de 1885. Ce dernier soubresaut avait porté une telle atteinte à l'appareil judiciaire canadien que celui-ci ne s'en relèvera jamais aux yeux des Métis. Les plaintes exprimées avec force par un groupe de Métis n'auraient jamais dû entraîner des conséquences si manifestement injustes et disproportionnées à leur objet. La Police à cheval du Nord-Ouest sera dorénavant perçue comme l'instrument dont se servent les ambitions protestantes et anglaises pour imposer la loi britannique dans les Prairies, et pour rapporter des profits aux Anglais.

La Rébellion de 1885 marque la défaite irrémédiable des Métis, qui s'étaient efforcés pendant près d'un siècle d'assumer leurs propres vies et destinées. Pendant 50 ans, ils vivront en marge de la société canadienne : certains, mus par la crainte ou la honte, nient leur patrimoine et prennent le chemin de l'assimilation; d'autres se font fermiers et en tirent une maigre subsistance; beaucoup vivent pauvrement dans des colonies de Métis, où ils conservent jalousement leurs traditions et se transmettent des récits de leur bravoure; d'autres enfin occupent des bidonvilles en lisière des communautés blanches, subissant une exclusion non seulement physique, mais aussi émotionnelle, qui leur ferme l'accès à la société canadienne. La misère et la souffrance font des ravages. L'alcool se consomme goulûment, en grandes quantités; en conséquence, les Métis se trouvent fréquemment confrontés à la loi. Ils subissent l'emprisonnement pour avoir chassé hors saison, ou dans des régions dont l'accès leur est interdit, ce qui trop souvent leur retire leur unique moyen de subsistance :

> «La loi cherche uniquement à veiller à ce que justice soit faite. La pauvreté, la famille, les circonstances, rien de tout cela ne la concerne. L'important, c'est qu'un homme a contrevenu à la loi. Il est confronté à un choix, et ne doit jamais plus enfreindre cette loi; au lieu de cela, il peut retomber sur le bien-être social et devenir une ombre de lui-même, qui se prête encore plus au ridicule et à la moquerie.»[30]

L'amertume et l'abattement font des ravages : «Pour nombre d'entre eux, le monde se réduisit à un enfer de chômage, d'ostracisme de la part des Blancs, de dégradation spirituelle et physique, de famine, de malnutrition chronique, de maladie et de misère noire»[31]. Néanmoins, il se révéla impossible de briser l'esprit combatif des Métis; les Métis des plaines se remémorèrent leur histoire, qui se révéla source de fierté et de force. Fondée en 1887 à titre d'organisme historique, l'Union nationale métisse Saint-Joseph de Manitoba contribua puissamment à leur insuffler de la fierté à l'égard de leurs traditions et de leur histoire. Cette identité partagée s'avéra particulièrement forte en Saskatchewan, siège d'une société métisse conçue comme force politique et groupe de pression.

Le XX^{e} siècle n'a guère apporté aux Métis des plaines que des déboires : chômage, faim, mauvais logements, discrimination, tracasseries de la police et emprisonnement; c'est le prix qu'ils durent payer pour avoir tenté de protéger leur fierté, leurs terres, leurs traditions et leur forme de gouvernement, et pour s'être opposés à une puissance étrangère.

Notes en fin de texte

1. G.F.G. Stanley, Manitoba 1870 : A Métis Achievement (Winnipeg : University of Winnipeg Press, 1972), p. 18.

2. E.H. Oliver, The Canadian Northwest : Its Early Development and Legislative Records (Ottawa : Imprimerie du gouvernement canadien, 1914), volume II, pp. 84 à 88.

3. Ibid., p. 909.

4. Ibid., pp. 904 et 905.

5. Ibid., p. 877.

6. C.P. Mulvaney, The North-West Rebellion of 1885 (Toronto : A.H. Hovey & Co., 1885), p. 27.

7. Joseph H. Kinsey, Strange Empire - The Story of Louis Riel (Toronto : Swan Publishing Co., 1965), p. 169.

8. D. Bruce Sealey et Antoine S. Lussier, The Métis : Canada's Forgotten People (Winnipeg : Manitoba Métis Federation Press, 1975), p. 93.

9. Kinsey, Strange Empire, p. 185.

10. Ibid., p. 212.

11. Ibid., pp. 263 et 264.

12. Laws and Regulations Established for the Colony of St. Laurent on the Saskatchewan, Dec. 10, 1873 (Canadian Archives, Ottawa, RG18, volume 6, file 333).

13. Ibid.

14. Lettre de Morris au ministre de la Justice, Ottawa, envoyée de Fort Garry, Manitoba, le 16 septembre 1875 (Canadian Archives, Ottawa, RG18, volume 6).

15. Lettre envoyée au ministre de la Justice par le commissaire French, le 14 septembre 1875 (Canadian Archives, Ottawa, RG18, volume 6, file 333).

16. Ibid.

17. T.M.Longstreth, The Sillent Force : Scenes from the Life of the Mounted Police of Canada (New York : The Centry Co., 1927), p.136.

18. Mulvaney, The North-West, p. 33.

19. Ibid., p. 28.

20. R.C. MacLeod, The NWMP and Law Enforcement, 1873-1905 (Toronto : University of Toronto Press, 1976), p. 102.

21. J.G. Donkin, Trooper and Redskin in the Far North-West; Recollections of Life in the North-West Mounted Police, Canada, 1884-1888 (London : Simpson Law, Marston, Searle & Rivington, 1889), p. 144.

22. Sealey et Lussier, The Métis, p. 130.

23. Howard Adams, Prison of Grass (Toronto : New Press, 1975), p. 112.

24. Lorne Brown et Caroline Brown, An Unauthorized History of the RCMP (Toronto : James Lewis & Sammuel, 1973), p. 21.

25. Kinsey, Strange Empire, p. 428.

26. Adams, Prison of Grass, p. 129.

27. Kinsey, Strange Empire, p. 425.

28. H. Bowsfield, Louis Riel : Rebel of the Western Frontier or Victim of Politics and Prejudice? (Toronto : Copp Clark Pub. Co., 1969), p. 191.

29. Adams, Prison of Grass.

30. Maria Campbell, Halfbreed (Toronto : McClelland & Stewart, 1973), pp. 54 et 55.

31. Sealey et Lussier, The Métis, p. 145.

Les Indiens des Prairies et la loi des Blancs

Les ondes de choc provoquées par le formation du Dominion du Canada, à l'est, se propagèrent jusqu'aux plaines; en l'espace d'à peine quatre ans, une série de traités entre la reine et les tribus des Prairies sont signés. Dès l'année 1878, Ottawa exerce son autorité sur la quasi-totalité du territoire.

L'époque est difficile pour les peuples des plaines, décimés par la maladie, le whisky et la guerre. Ils se sentent abattus; le bison, noble animal qui avait peut-être compté 70 millions de têtes à une époque, se fait rare, provoquant une famine qui porte le coup de grâce à la plupart des bandes. Les colons envahissent les zones fertiles et s'approprient les terres des tribus assiégées. C'est dans ces circonstances que les envoyés gouvernementaux vinrent traiter avec les tribus.

Les négociations furent menées à train d'enfer, compte tenu de l'énormité des questions à transiger; en deux ou trois jours de pourparlers, de vastes étendues sont cédées à la Couronne, c'est-à-dire au Canada, en échange de couvertures, de rations, de fournitures médicales gratuites, de quelques dollars d'annuités et de médailles pour les chefs. Selon des témoins, les tribus des Indiens des plaines furent bien obligées, sous la menace, de signer des ententes qu'elles ne devaient pas tarder à regretter.

Les Indiens notèrent souvent la cupidité combative de leurs voisins blancs; au cours des négociations du Traité nº 4, un Cri nommé «Gambler» observa : «La Compagnie a volé nos terres. C'est la première chose que j'ai entendue. On me dit que c'est vrai. Les messagers de la reine ne sont jamais venus, mais aujourd'hui je vois les soldats, les colons et les policiers»[1]. Le commissaire du Traité nº 8, David Lairds, déclara aux chefs réunis qu'ils étaient libres de signer ou non les traités, mais qu'ils seraient assujettis aux lois, quoi qu'ils décident[2]. En 1877, à la signature du traité avec les Pieds-Noirs, le chef Button laisse paraître sa lassitude devant la pression exercée sur les chefs pour les forcer à composer : «Je ne peux pas faire de nouvelles lois. Je vais signer»[3].

Certaines tribus sont dans une situation désespérée. Pour beaucoup d'Indiens, les rations, l'aide médicale et les couvertures proposées en échange des terrains de chasse traditionnels offrent le seul espoir de salut. En 1870, le chef des Cris de la Saskatchewan, Sweetgrass, adresse une pétition au gouvernement canadien : «Veillez à nous protéger contre les années de famine (quand vous rédigez les traités). La famine a été grande l'hiver dernier, et la petite vérole a emporté beaucoup de nos gens de tous les âges, vieux, jeunes et enfants.»[4]

Beaucoup de chefs doutèrent de la sincérité du gouvernement; la plume posée sur le papier, l'un des chefs demande, avant de

signer : «Si je m'aperçois que les gens chargés de ces choses ne font pas tout leur devoir, j'espère que j'aurai le pouvoir de les envoyer en prison»[5]. On s'empresse de le rassurer.

Mais la fausseté du gouvernement est tout de suite démasquée. Le rude hiver qui suit la disparition du bison en 1879 sème la famine et la mort parmi les tribus. Au milieu de cette misère noire, la Police à cheval du Nord-Ouest «aide» la plupart des bandes à s'établir sur leurs lopins de terre.

Beaucoup d'Indiens sont outrés par les conditions de vie qu'on leur impose. L'aide promise arrive au compte-gouttes, mais la famine grandit : près de 5 000 Indiens campent aux portes de Fort McLeod, dans l'espoir que la police leur fournira de quoi subsister un jour encore[6]. Quelques bandes refusent tout net de se faire conduire dans des réserves; ainsi, le chef Yellow Calf et quelques membres de sa bande optent pour la liberté et résistent, deux mois durant, aux policiers qui s'efforcent de les y mener; il faudra que des troupes supplémentaires viennent à bout de leur résistance et les forcent à réintégrer les réserves, sort inéluctable[7].

Le mécontentement gronde. Au printemps de 1884, les conditions dans les réserves sont lamentables, à telle enseigne que le chef cri Poundmaker convoque tous les Indiens du Nord-Ouest à une grande assemblée :

> «Il soutint que les Indiens comprenaient désormais qu'ils s'étaient lourdement trompés en acceptant de conclure des traités avec le gouvernement fédéral. Le surintendant de la police à cheval, Crozier, voulut arrêter les chefs indiens pour s'être rassemblés, mais, rendus à la dernière extrémité, ils refusèrent d'admettre son autorité.»[8]

Ainsi prévenu, le gouvernement resta néanmoins sourd à toutes les plaintes les plus légitimes.

En 1885 éclate l'ultime rébellion des populations des plaines du Nord-Ouest contre l'usurpateur. Amers et furieux, les Indiens ayant participé à la Rébellion du Nord-Ouest ont été pacifiés par l'imposture et la faim; leurs nouveaux «voisins» les maltraitent, souvent avec férocité. Les Blancs se révèlent particulièrement brutaux dans les villages, tel celui du lac Frog, où les Indiens, dans un accès de rage, avaient réagi par la violence. L'agent de la Compagnie de la Baie d'Hudson et le ministre de la région déclarent tous deux que les Blancs «maltraitent ces pauvres gens avec la dernière brutalité; ils leur donnent des coups de pied, les battent et leur adressent les insultes les plus révoltantes»[9]. C'est ici, à l'occasion de ce que l'on a appelé le massacre du lac Frog, que Wandering Spirit et quelques autres Cris avaient tué l'agent des Indiens, un instructeur agricole et deux prêtres[10].

Les résistants indiens et métis auraient remporté dès le début une victoire éclatante, n'eût été que, par une ironie du sort, beaucoup de dirigeants indiens tergiversèrent ou refusèrent obstinément de s'y joindre, malgré toutes les provocations (à l'époque, la population autochtone des plaines excède de beaucoup la population européenne). Mais Ottawa fit payer à toutes les tribus des plaines la colère engendrée par un petit groupe de bandes.

Tandis que les Métis assiégés à Batoche doivent s'avouer vaincus, Poundmaker et ses guerriers cris capturent 22 prisonniers et 30 wagons couverts, contenant des fournitures destinées aux troupes et à la police. Victoire éphémère : informé de la défaite de Riel, Poundmaker et ses hommes chevauchent jusqu'à Battleford, où ils rendent les armes[11].

Dans l'intervalle, Big Bear, chef de nombreux jeunes Indiens exacerbés par la duperie des traités et par l'internement dans les réserves, a investi Fort Pitt, dont les occupants ont refusé de remettre aux Indiens la nourriture et les vêtements qu'ils exigent. On prépare un siège en règle, mais la police et les civils fuient sous couvert de la nuit; le matin venu, les Indiens pénètrent dans un fort vide[12]. Poundmaker ayant capitulé, toutes les forces peuvent être concentrées contre Big Bear, qui prend la fuite dans le maquis. Sa capture, quelques jours plus tard, marque la fin des hostilités.

Poundmaker, Big Bear et One Arrow furent jugés et condamnés à trois années de réclusion dans le pénitencier de Stoney Mountain, au Manitoba. (Le pénitencier accueille les personnes condamnées à plus de 12 mois de réclusion; les sentences de moins d'un an sont purgées à la prison de Regina[13].) Lorsque le jugement fut rendu, Poundmaker s'affaissa visiblement, puis déclara : «Je préférerais qu'on me pende tout de suite plutôt que d'aller dans un tel lieu»[14]. Libérés en 1887, Poundmaker et Big Bear devaient mourir peu après, minés par le désespoir.

Les tribunaux canadiens rendirent des arrêts touchant 28 à 30 Indiens qui avaient pris part à la rébellion; onze furent condamnés à la pendaison, mais trois sentences furent commuées en emprisonnement à vie. Durant les trois mois qui précédèrent le procès, les prisonniers indiens durent porter des entraves et des chaînes. Convaincus de meurtre, Ikta, Little Bear, Wandering Spirit, Round-the-Sky, Miserable Man, Bad Arrow, Man-without-Blood et Iron Body furent pendus en public, sur un échafaud monté dans la cour de Fort-Battleford, siège de la PCNO[15]. Le gouvernement recommanda aux Indiens de la région d'assister à l'exécution, «car on estimait qu'un spectacle aussi tragique serait un remède puissant contre la répétition de pareils crimes»[16]. Des sentences de 2 à 20 ans furent imposées aux autres Indiens condamnés.

Une punition grave attendait aussi les bandes dont des membres avaient participé à la rébellion. On suspendit les annuités, malgré

les garanties dans les traités, et on confisqua leurs chevaux et fusils. À la suite de la défaite, la police «s'appliqua à maintenir les Indiens dans les réserves, et réglementa étroitement la vente de munitions»[17]. On estimait qu'un peu de souffrance supplémentaire servirait de leçon salutaire aux Indiens des plaines, et on ne se trompait pas.

Le gouvernement canadien, et sa police, avaient promis aux Indiens qu'il leur suffirait de signer les traités pour que tout aille au mieux pour les tribus, que diminuent la famine et la maladie attribuables à la présence du Blanc, qu'ils soient libres de suivre les coutumes ancestrales dans des territoires assez vastes pour subvenir à leurs besoins. Or les hommes coupables de tels manquements à leurs promesses n'étaient pas en prison; en outre, on avait escroqué les Indiens et pendu, ou incarcéré, ceux qui avaient protesté. La leçon se révélait un peu plus claire.

C'est ainsi que les Indiens des Prairies apprirent à connaître la loi dans toute sa rigueur. À partir de cette ultime défaite, des restrictions croissantes seront imposées non seulement sur la liberté de mouvement des tribus, mais sur leur vie de tous les jours. L'Indien étant désormais relégué dans la réserve, une ségrégation de fait s'instaure dans la société des plaines. Dan Kennedy, chef des Assiniboines, se souvient des premiers jours dans la réserve :

> «Les Indiens devaient compter avec toutes sortes de tracasseries imposées par le gouvernement, notre tuteur. Il fallait obtenir un permis de l'agent des Indiens avant de vendre du blé, du bétail, des chevaux, du bois, du foin... Nous devions aussi obtenir de lui des laissez-passer pour toute visite sociale ou voyage d'affaires. La réserve indienne constituait un véritable camp de concentration.»[18]

L'application ordinaire de ces règlements est à la discrétion de l'agent des Indiens, mais la PCNO vient au besoin lui prêter main-forte. Un incident devait précipiter la dégradation des rapports entre les Cris, la PCNO et les agents des Indiens.

En 1895, un Cri nommé Almighty Voice tue un boeuf dans des circonstances dont, par la suite, chacun rendra compte différemment. À l'instigation de l'agent des Indiens (Almighty Voice a omis de demander sa permission pour tuer l'animal), la PCNO l'arrête le 22 octobre, avec un autre Indien et une Indienne. Le policier qui garde Almighty Voice aurait déclaré en plaisantant qu'il risquait fort d'être exécuté pour son forfait. Prenant la menace au sérieux, Shu-Kwe-Weetam, comme l'appellent ses frères cris, s'évade de la prison et retourne à la réserve One Arrow après avoir traversé à la nage les eaux pleines de glace de la rivière Saskatchewan. Le sergent Colebrook, de la PCNO, parvient à retrouver le fugitif et son épouse à l'aide d'un guide, mais se fait tuer par Almighty Voice tandis qu'il essaie de l'appréhender.

Commence alors l'une des plus grandes chasses à l'homme dans toute l'histoire de l'Ouest. Une récompense de cinq cents dollars (somme importante à l'époque) est offerte pour tout renseignement susceptible de faciliter la capture d'Almighty Voice. Cachés par leur peuple complice, les fugitifs échappent pendant près de deux ans à la police. Fin mai 1897, un détachement de police aperçoit le fugitif et s'en approche, mais celui-ci blesse deux des policiers, s'abstenant toutefois de les achever, bien qu'ils gisent à sa merci. De part et d'autre, on se retranche sur sa position. Almighty Voice et deux compagnons, Little Saulteaux et Dublin, sont acculés dans un hallier, qu'on désignera «Bosquet d'Almighty Voice». Trois jours durant, la lutte fait rage entre la police et les intrépides jeunes hommes, tandis que la mère d'Almighty Voice, juchée sur un monticule proche du bosquet, prodigue des paroles de réconfort et surveille anxieusement le sort de son fils. La police essaie de prendre d'assaut le bosquet, mais y perd trois hommes et un civil, outre trois autres blessés. Elle décide alors de résoudre la difficulté avec efficacité - et sans plus s'exposer - en pilonnant la cible pendant des heures avec des canons de sept et de neuf livres. Quand la canonnade se tut, on trouva les corps déchiquetés des trois Cris. Le gouvernement poussa un soupir de soulagement : une fois encore, la preuve était faite qu'on devait obéir à la loi et à l'agent des Indiens. Cette tragédie absurde bouleversa les Cris[19].

L'existence des tribus était régie de bout en bout par les règlements des Affaires indiennes, appliqués avec rigueur. L'Indien ne pouvait sortir de la réserve sans laissez-passer, que l'agent était libre d'accorder ou de refuser, après s'être renseigné sur le motif de la demande[20]. Vers la fin des années 1880, la PCNO procéda à des contrôles particulièrement rigides, ce qui équivalait à surveiller tous les mouvements des Indiens. «Le système de laissez-passer n'avait aucun fondement juridique, mais la police l'avait appliqué en collaboration avec le ministère des Indiens, car cela faisait leur affaire à tous les deux.»[21] En 1892, plusieurs juges de cours de circuit firent part au commissaire Herchmer, de la PCNO, de la nature strictement illégale de ces laissez-passer; les Affaires indiennes voulaient à toute force maintenir la pratique, mais la PCNO, après de longs débats, ordonna à ses détachements de cesser de procéder à ces contrôles, qui petit à petit tombèrent en désuétude.

Dans la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, les heurts entre appareils de justice indien et blanc se font plus fréquents. Au fil des ans, et à mesure que l'immigration blanche s'intensifie, de vieilles traditions prennent valeur de délits. À titre d'exemple, la PCNO se montre tout d'abord compréhensive à l'égard du vol de chevaux, car ce délit aux yeux du gouvernement canadien est un acte de courage et d'habileté chez les tribus de la plaine, lorsqu'il s'agit de la monture d'un ennemi. La PCNO se contente tout d'abord de délester les Indiens de leur nouvelle acquisition, de les admonester et de les reconduire dans la réserve. Mais l'arrivée massive d'immigrants

à la fin du XIX[e] siècle, pour qui le vol de chevaux est un grave délit, s'accompagna d'un durcissement des positions; le point de vue des Blancs prévalut et les Indiens commencèrent à subir l'emprisonnement pour ce «crime»[22].

Un mépris plus profond encore entoura la police et ses lois après que la PCNO fut chargée de veiller à l'interdiction de certaines traditions spirituelles indiennes. La *Loi sur les Indiens* servit à bannir l'une de ces «cérémonies païennes», le rite désigné Danse du soleil, qui permettait à l'exécutant de sortir de soi, souvent au moyen de mutilations volontaires et de longues prières. Un Moskégon nommé Old Keyam déclara ce qui suit au sujet de la loi et de ses conséquences :

> «La liberté des cultes et des consciences est un principe britannique. Je ne peux pas croire que la loi interdisant la Danse du soleil soit sage et nécessaire au point de justifier le renoncement à ce principe. Si le but est de convertir les Indiens au christianisme, la loi est absurde, parce que personne ne peut être forcé d'y croire. Interdire la Danse ne servira qu'à perpétuer une cérémonie qui, à défaut de cette loi, serait presque certainement vouée à disparaître dans un proche avenir.»[23]

Loin d'éliminer ce rite important et crucial, l'interdit jeté sur la Danse du soleil ne mena qu'à l'insoumission secrète à l'égard d'une loi discriminatoire.

Graduellement, le système de justice traditionnel fut réduit et interdit. En 1885, le conseil des notables d'un village à proximité de Tullibee Creek confie à un jeune guerrier du nom de Wy-wa-si-hoo-we-yin l'exécution, au nom de la communauté, d'une vieille femme, à la demande répétée de celle-ci; en effet, elle craint d'être métamorphosée en «We-ti-ko» (ou «windigo»), c'est-à-dire cannibale, et ne veut faire de tort à personne. Lors des rafles qui suivent la Rébellion, on arrête Wy-wa-si-hoo-we-yin, qui s'est acquitté de son atroce devoir, et on l'accuse de meurtre. À son procès, de bonnes âmes se chargent d'expliquer au tribunal la conception indienne de la justice; cela vaut une réduction de peine au «criminel», soit 10 ans de prison au lieu de l'exécution[24].

Cet épisode porta un dur coup à la justice indienne, sans compter qu'un jeune homme se trouvait en prison pour un acte qui, quelques années plus tôt, était non seulement légal, mais de plus honorable.

Si un Indien mourait en prison, les bandes adressaient une pétition au gouvernement pour obtenir une indemnisation[25], conformément à l'antique loi des plaines qui voulait que réparation soit faite pour le décès - accidentel ou non - d'une personne à la charge d'un tiers. Les archives ne permettent pas de déterminer si le gouvernement accéda à ces demandes; cela est peu probable, car elles tarissent dès la fin du XIX[e] siècle.

La PCNO devait inévitablement se heurter de plein fouet au système de justice indien et à ses exécutants, les sociétés guerrières. L'arrivée du Blanc dans la plaine, et la perturbation sociale qui s'ensuivit dans les villages indiens, semblent avoir insufflé un regain de force chez certaines des sociétés, par exemple les Soldats noirs. Mais la PCNO dénia à ces derniers le droit de punir leurs voisins coupables d'infractions aux lois des Pieds-Noirs[26]; au tournant du siècle, la plupart de ces sociétés guerrières ont cessé de fonctionner. Or un système de droit dépourvu de pouvoir d'exécution n'est qu'une chimère.

Mais à mesure que s'efface l'ancienne justice, celle des nouveaux venus se révèle inaccessible dans le meilleur des cas, et souvent discriminatoire, quand il s'agit de protéger les droits des Indiens. La victime indienne ne peut que difficilement former une demande en justice, surtout si elle ne connaît personne en mesure de corroborer ses dires; cela est plus vrai encore dans le cas d'un procès avec jury[27], parce que seuls les propriétaires terriens figurent sur la liste des jurés possibles, ce qui élimine les Indiens (les réserves sont censées ne pas appartenir aux résidents, mais être gardées en fiducie par le Canada pour leur compte). Les préjugés des colons-jurés sont souvent tels que la police et les hommes de loi hésitent à permettre à un plaignant indien de recourir aux tribunaux, à moins qu'on puisse corroborer les faits.

Souvent aussi, la PCNO empêche les Indiens de revendiquer pacifiquement les droits que leur a conférés le Parlement. Les bailleurs de fonds du Canadien Pacifique obtinrent 25 millions d'acres, dans les plaines et les Rocheuses, pour construire un chemin de fer. La ligne traversait plusieurs réserves, dont celle du chef Piapot; ce dernier déclara que le CP ne lui avait ni demandé la permission de franchir ses terres, ni offert la compensation qui lui revenait de droit, puisque l'Acte de l'Amérique du Nord britannique et la *Loi sur les Indiens* de 1867 (article 20) stipulaient tous deux qu'une compensation était due aux bandes dont la réserve serait dégradée ou traversée par un chemin de fer, une route ou des travaux publics, même si le Parlement avait adopté une loi autorisant ces travaux[28]. Forts de ces textes, le chef Piapot et sa bande bloquèrent pacifiquement la construction du chemin de fer, mais furent enlevés de force par la police[29]. Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, la PCNO soutint les intérêts des compagnies ferroviaires et, de ce fait, contrevint aux lois du Parlement concernant les Indiens.

Lorsque la Saskatchewan et l'Alberta sont constituées en province, en 1905, le Canada a parachevé sa conquête des plaines. On s'est approprié les territoires des tribus des plaines au moyen de traités frauduleux et léonins; des lois retirent toute autorité aux bandes et gouvernements tribaux, et leur substituent des dictateurs sous forme d'agents gouvernementaux. Les traditions spirituelles et juridiques sont interdites, puis l'on impose la loi et la religion du Blanc. On en est arrivé en vérité à l'apartheid, c'est-à-dire à

une ségrégation forcée. Les Indiens sont désormais «relégués aux oubliettes», physiquement et mentalement. Le «problème indien» est non seulement réglé par la force, mais entièrement négligé; pendant de nombreuses années, les Indiens des plaines sombrent dans l'oubli. Poussé par la mauvaise conscience, le gouvernement leur consent à intervalles une augmentation du bien-être social, en même temps qu'on finance plus généreusement les ordres religieux qui assimilent et convertissent les Indiens dans leurs pensionnats.

De la fin du XIX^{e} siècle au milieu du XX^{e} siècle, la détresse est le lot quotidien des tribus des Prairies. Injuriées et méprisées, elles apprennent à avoir honte de leur sang indien. Très jeunes, les enfants sont arrachés à leur foyer, afin qu'on puisse les imprégner des valeurs du Blanc et leur «apprendre à mépriser leurs traditions»[30]. La prospérité et la dignité d'antan cèdent la place à la maladie, la faim, l'alcoolisme et la misère.

Malgré tout, les tribus des plaines auront survécu et obligé la société canadienne, et son appareil judiciaire, à regarder en face l'histoire barbare de l'usurpation de leur foyer des Prairies, avec les souffrances dont elle fut la cause.

Mais un nouveau «problème indien» se fait jour après la Deuxième Guerre mondiale : l'emprisonnement. Cette nouvelle époque est marquée par l'incarcération fréquente, non plus dans des réserves, mais dans des prisons, pour divers délits comme l'alcoolisme, le vagabondage et la nuisance publique. Les causes sous-jacentes de cet inquiétant phénomène, dont l'escalade se poursuit, sont très complexes; le chapitre intitulé En perspective portera sur l'incarcération et ses causes.

Dans les années 1940 et 1950, les Indiens des Prairies font à nouveau entendre leur voix, pour exiger des droits et une reconnaissance à titre de peuple autochtone du Canada. On s'organise à l'échelle provinciale pour faire adopter des changements; les conférences, marches sur Ottawa, présentations au Parlement et au Cabinet se soldent par quelques victoires, y compris, en 1951, par la levée de l'interdit sur la Danse du soleil.

La population indienne reçoit le droit de vote en 1960, fait capital qui marque le début d'une ère nouvelle; subitement, les Indiens deviennent citoyens de leur propre pays. Le Canada est à la veille d'entendre la voix de ses premiers habitants.

Notes en fin de texte

1. Alexander Morris, The Treaties of Canada with the Indians of Manitoba and the North-west Territories (Toronto : Belfords, Clarke & Co., 1880), p. 101.

2. Comité juridique de l'Association eskimo-indienne du Canada, Native Rights in Canada (Association eskimo-indienne du Canada, 1970), p. 110.

3. Morris, The Treaties of Canada, p. 272.

4. Association eskimo-indienne du Canada, Native Rights, p. 104.

5. Morris, The Treaties of Canada, p. 72.

6. T.M. Longstreth, The Silent Force : Scenes from the Life of the Mounted Police of Canada (New York : The Century Co., 1927, p. 101.

7. Howard Adams, Prison of Grass (Toronto : New Press, 1975), p. 73.

8. Ibid., p. 84.

9. Ibid.

10. David G. Mandlebaum, The World of the Plains Cree (Saskatchewan : University of Saskatchewan Press, 1967), p. 123.

11. Joseph H. Kinsey, Strange Empire : The Story of Louis Riel (Toronto : Swan Publishing Co., 1965), p. 414.

12. D. Bruce Sealey, Antoine S. Lussier, The Métis : Canada's Forgotten People (Winnipeg : Manitoba Métis Federation Press, 1975), p. 123.

13. J.G. Donkin, Trooper and Redskin in the Far North-west; Recollections of Life in the North-West Mounted Police, Canada, 1884-1888 (London : Simpson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1889, pp. 32 à 34.

14. Kinsey, Strange Empire.

15. Lorne Brown, Caroline Brown, An Unauthorized History of the RCMP (Toronto : James Lewis & Samue, 1973), p. 21.

16. Ibid.

17. Ibid., p. 22.

18. Dan Kennedy (Ochankugahe), éd. James R. Stevens, Recollections of an Assiniboine Chief (Toronto : McClelland & Stewart, 1972), p. 87.

19. Kennedy, Recollections, pp. 81 à 85; et Chief Buffalo Child Long Lance, "The Outlaw", in I am an Indian (Toronto : New Press, 1975), pp. 93 à 97; et

    Longstreth, The Silent Force, p. 216.

20. Donkin, Trooper and Redskin, p. 240.

21. R.C. MacLeod, The NWMP and Law Enforcement, 1873-1905 (Toronto : University of Toronto Press, 1976), p. 146.

22. Ibid., p. 27; et

    Lettre du commissaire adjoint MacLeod au lieutenant-colonel French, Commissaire des T. N.-O., 1875 (Ottawa : Canadian Archives, RG18, volume 6).

23. Edward Ahenakew, Voices of the Plains Cree (Toronto : McClelland & Stewart, 1973), p. 138.

24. Ibid., p. 95.

25. John McLean, The Indians : Their Manners and Customs (Toronto : Coles Publishing Co., 1970), p. 284.

26. Edward S. Curtis, The North American Indian (New York : Johnston Reprint Corp., 1970), 18, p. 190.

27. MacLeod, The NWMP, p. 145.

28. D.G. SMith, Canadian Indians & the Law : Selected Documents, 1663-1977 (Toronto : McClelland & Stewart, 1975), p. 93.

29. Brown, An Unauthorized History, pp. 25 et 26.

30. Buffy Sainte-Marie, My Country 'tis of They People You're Dying Gypsy Boy Music/ASCAP.

La loi par la police

L'*Acte concernant l'administration de la justice et l'établissement d'un corps de police dans les Territoires du Nord-Ouest* est adopté par le Parlement, puis sanctionné par la reine en mai 1873.

Plusieurs facteurs motivèrent la création de la Police à cheval du Nord-Ouest. Peu après la rébellion des Métis, en 1870, on recommanda fortement la création d'un corps armé, pour éviter qu'une telle aventure ne se reproduise. En 1872, le lieutenant-gouverneur du Manitoba prévint le gouvernement canadien qu'un orage se préparait parmi la population indienne des Territoires du Nord-Ouest, puis conseilla la «formation d'un corps militaire pour subjuguer ces éléments»[1].

Le projet de construction du chemin de fer du Canadien Pacifique (CP) amena certains, à Ottawa, à exiger la pacification des tribus indiennes qui se trouvaient sur le tracé de la ligne, afin d'en faciliter la construction et de ne pas nuire au succès financier[2]. Un certain Longstreth, membre de la PCNO, observa que les États-Unis «ont dépensé vingt millions de dollars cette année rien que pour exterminer leurs sauvages. Il est certain que les Indiens du Canada doivent être subjugués à moins de frais»[3].

À Ottawa, on craignait que les plaines du Nord, à la population clairsemée, suscitent la convoitise des États-Unis, et l'on s'inquiétait des relations chaleureuses qu'entretenaient les Indiens avec leurs voisins plus au sud. Lorsque des vendeurs de whisky américains se rendirent coupables d'une grande tuerie d'Indiens aux collines du Cyprès, au printemps de 1873, l'attention se porta sur l'anarchie et la sauvagerie qui régnaient chez ces traiteurs dans les Territoires; l'épisode du massacre facilita l'adoption de la loi, mais la notion d'un corps de police, et la loi correspondante, existaient déjà[4].

Le nouveau corps de police fut doté de pouvoirs extraordinaires : la PCNO dut assurer non seulement le maintien de l'ordre dans les Prairies, mais de surcroît, jusqu'en 1905, l'administration de la justice, en capacité de magistrat et de juge de paix. Ainsi, le Commissaire et tous les officiers étaient constitués d'office juges de paix, habilités à entendre à deux toutes les affaires dans les Territoires du Nord-Ouest et au Manitoba, à la seule exception des cas les plus graves[5]. La PCNO administrait en outre des prisons : «Lorsqu'il sera impossible ou que la chose offrira des inconvénients, à cause de l'absence ou de l'éloignement de toute prison ou de tout autre lieu de détention», le magistrat qui entendait la cause remettait l'accusé à la PCNO, qui l'emprisonnait, et lui imposait les travaux forcés s'il y avait lieu. La PCNO était investie du pouvoir d'appréhender les résidents des Territoires du Nord-Ouest, ainsi que de les poursuivre, juger, condamner et incarcérer[6].

Les premières années, la PCNO maintint l'ordre parmi une population très majoritairement indienne et métisse. En 1874, un contingent de trois cents hommes, en tenue écarlate, franchissent les limites du Manitoba et poursuivent leur exténuante marche vers l'Ouest; tous ces hommes sont d'origine européenne, essentiellement anglo-saxonne.

On avait prévu à l'origine que les rangs de la police se grossiraient de beaucoup de sangs-mêlés, mais l'incident de la rivière Rouge eut vite raison de ce plan[7]. Les officiers, presque tous issus des rangs de l'armée, accordaient une très grande importance à la hiérarchie militaire et à la discipline. En outre, le Centre (ou «Dépôt») de formation ne fut créé qu'en 1882, c'est-à-dire que peu d'hommes bénéficiaient d'une formation[8]; en fait, certains reçurent leur charge grâce à une protection plutôt qu'en raison de leurs capacités personnelles[9].

L'installation de la PCNO dans les forts des Territoires suscita tout de suite une réaction très vive. En 1876, quelque 2 000 familles métisses et 3 000 familles indiennes des collines du Cyprès et du mont Wood se réunirent à 45 milles de Fort-Walsh, en vue de discuter de cette nouvelle ingérence dans leur vie; à l'issue de cette convention, une députation de 50 porte-parole fut déléguée pour se plaindre de la «loi de la police» au major Walsh, de la PCNO, qui a laissé un récit de cette réunion :

> «"Ils déclarèrent que la loi n'était pas compatible avec la bonne administration d'un peuple nomade, qu'elle faisait obstacle à leurs coutumes domestiques et sociales, qu'elle les gênait et les oppressait... Ils annoncèrent très humblement qu'ils avaient décidé de ne plus obéir à la loi de la police... Je leur répliquai que le gouvernement canadien avait décrété que le pays tout entier serait régi par un même ensemble de lois (celles que je leur avais lues), qu'autoriser chaque communauté à édicter ses propres lois entraînerait la destruction de l'État ou du pays, enfin que la loi serait appliquée même s'il fallait recourir à la force; j'ajoutai que le gouvernement canadien recherchait uniquement leur amitié, que s'ils devenaient des ennemis, la faute en retomberait sur les sangs-mêlés". Le lendemain, la délégation informe Walsh qu'ils ont décidé "d'obéir à nos lois, de dissoudre leurs conseils et d'abolir leurs gouvernements".»[10]

Il ne fait aucun doute que la loi de la police était en tous points inadaptée et étrangère à la culture, à l'histoire et au mode de vie des peuples indiens et métis des plaines. La notion d'un même ensemble de lois s'appliquant en toutes circonstances à toutes les tribus était inouï; la provenance lointaine de ces lois, leur imposition par un peuple inconnu et dissemblable, tout cela s'avérait non seulement déroutant, mais menaçant. On ne connaissait pas d'exemple de lois appliquées sans consulter les chefs et les conseils des aînés, comme le faisait la police, façon de procéder

qui semblait d'ailleurs peu séante et impertinente. L'emprisonnement était une notion inconnue; quant à la pendaison, elle répugnait tellement aux peuples des plaines que Big Bear demanda, lors de la négociation du traité, qu'il y soit stipulé qu'aucun de ses gens ne subirait un supplice aussi infamant.

Des changements importants survinrent en 1885. Les effectifs de la police furent portés à 1 000, en conséquence de la Rébellion du Nord-Ouest[11]. En outre, les Indiens et les Métis se retrouvèrent minoritaires après que les Territoires furent conquis et que la colonisation de la Grande Prairie eut pris son essor.

Ce nouvel état de fait, venant s'ajouter à la rébellion, modifia les rapports entre la PCNO et les Indiens. Comme les tribus indiennes et les Métis ne posaient plus grand danger, la persuasion, et les promesses de protection et d'amitié, cédèrent le pas petit à petit à la manière forte, sous forme de menaces et de l'application rigoureuse des lois par la PCNO[12].

À l'origine, la police veillait particulièrement au respect des lois contre l'intoxication alcoolique et à la suppression du commerce du whisky; aucune statistique ne fut tenue dans les années 1870, mais les délits se rapportant à l'alcool constituent, dans les années 1880, la première cause des arrestations et des poursuites[13]. À mesure que l'immigration blanche augmentait, toutefois, l'interdit jeté sur l'alcool devint impopulaire à l'extrême, ce qui compliqua l'application des lois; on se borna alors le plus souvent à rechercher et à poursuivre les gros trafiquants, ceux qui traitaient avec les Indiens, enfin les autochtones délinquants[14]. L'interdit fut levé en 1892, mais cette mesure s'accompagna d'amendes plus sévères à l'encontre de ceux qui vendaient l'alcool aux Indiens. De même, la *Loi sur les Indiens* prévoyait encore l'application des lois sur l'alcool.

La PCNO ne faisait pas que maintenir l'ordre : il lui incombait de rassembler les nations indiennes à l'occasion de la vente de leur territoire des plaines, ainsi que d'enfermer les tribus dans les réserves; on faisait aussi appel à elle si l'éducation obligatoire des enfants indiens, notamment dans les pensionnats, suscitait des problèmes. Dans les Prairies, c'est elle qui distribuait chaque année les sommes versées en vertu des traités.

Toutefois, ces lois et règlements n'étaient pas le fait de la PCNO; sa seule fonction consistait à les appliquer, ce qui l'a souvent placée dans le rôle ingrat, au yeux des observateurs, de première responsable des déboires qui, trop tôt, sonnèrent le glas de l'âge d'or des tribus des plaines. En réalité, les policiers n'étaient pas pires que les gens qu'ils représentaient, et se révélèrent même souvent plus avancés que l'ensemble de la population blanche. Ils parvinrent à démanteler définitivement le commerce du whisky, foyer de corruption; ils ne purent empêcher toutes les atrocités contre les Indiens et les Métis, mais réduisirent très certainement le

harcèlement et la brutalité dont ils faisaient l'objet de la part des colons bornés; quand elle le put, la PCNO nourrit les Indiens affamés et misérables qui campaient, parfois par milliers, autour des forts de la police.

Mais la Police à cheval du Nord-Ouest ouvrit grandes les portes à la colonisation et à l'invasion économique, de même qu'à une justice et à un gouvernement étrangers; cela lui a valu la haine tenace des premiers habitants des plaines.

Notes en fin de texte

1. Lorne Brown et Caroline Brown, An Unauthorized History of the RCMP (Toronto : James Lewis & Samuel, 1973), p. 12.

2. T.M. Longstreth, The Silent Force : Scenes from the Life of the Mounted Police of Canada (New York : The Centry Co., 1927) p. 6.

3. Ibid., p. 7.

4. R.C. MacLeod, The NWMP and Law Enforcement, 1873-1905 (Toronto : University of Toronto Press, 1976), p. 16.

5. 36 Victoria (1873) cap. 35, Annexe A, Acte concernant l'administration de la justice et l'établissement d'un corps de police dans les Territoires du Nord-Ouest (sanctionné le 23 mai 1873), nº 15 et nº 34.

6. Ibid., nº 7.

7. MacLeod, The NWMP, p. 8.

8. Longstreth, The Silent Force, p. 106.

9. C.P. Mulvaney, The North-West Rebellion of 1885 (Toronto : A.H. Hovey & Co., 1885), p. 37.

10. Ibid., pp. 86 et 87.

11. Longstreth, The Silent Force, p. 143.

12. MacLeod, The NWMP, p. 144.

13. Ibid., p. 32.

14. J.G. Donkin, Trooper and Redskin in the Far North-West; Recollections of Life in the North-West Mounted Police, Canada, 1884-1888 (London : Simpson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1889), p. 90.

L'Ouest à l'heure de la Confédération

Dès l'instant où la Colombie-Britannique adhère à la Confédération, en 1871, le Canada assume l'administration des affaires des tribus indiennes de l'Ouest.

Ottawa hérite d'une situation des plus déplorables : le gouvernement colonial de la côte n'avait nulle politique arrêtée à l'égard des Indiens de la Colombie-Britannique, sauf celle d'en déménager autant que possible sur de minuscules lopins de terre mis de côté à titre de réserves. On avait tout simplement pris leurs terres, au lieu de signer des traités cédant des droits et prévoyant des indemnisations. La petitesse des sommes que le gouvernement de la colonie avait consacrées à la population autochtone était consternante : «On évalue à 122 250 livres les dépenses gouvernementales en 1869; mais les livres ne font état que de 100 livres de dépenses sur les tribus indiennes»[1]. Ce chiffre prend une valeur vraiment déplorable à la lumière des taux de mortalité effroyables observés au XIX[e] siècle. Ainsi, la population indienne de la Colombie-Britannique est évaluée à 70 000 âmes en 1835; en 1885, on n'en recense plus que 28 000[2]. L'action (ou plus précisément l'inaction) du gouvernement colonial montre clairement qu'il ne se reconnaissait aucune obligation envers les premiers habitants du territoire.

Dans les années 1870, la question de l'absence de traités avec les Indiens souleva d'âpres discussions entre les deux paliers du gouvernement, car Ottawa, pressentant un orage, estimait qu'il fallait éteindre les titres indiens. Le gouvernement fédéral craignait une révolte ouverte de certaines tribus de l'Ouest, qu'avaient enragés l'appropriation de leurs terres et le mutisme opposé à leurs appels par la justice locale du Blanc. Le ministre de l'Intérieur fédéral avisa le gouvernement provincial qu'Ottawa prendrait parti pour les Indiens sur la question des terres si un conflit éclatait. Dans sa lettre, il ajoute même : «Je ne tiens pas à soulever la question tout de suite, mais le gouvernement local doit ordonner au Commissaire de prévoir assez de terres dans les réserves pour satisfaire entièrement aux exigences des Indiens»[3]. En l'espace de quelques années, Ottawa allait opérer un revirement complet.

Les Indiens continuèrent à protester tandis que la Colombie-Britannique les assignait dans des réserves entre 1880 et 1910. Une commission paritaire de trois hommes fut instituée afin d'enquêter sur les motifs de mécontentement des Indiens le long de la côte nord. Tandis qu'ils exposent leur point de vue, les chefs de la Nass font grief à la commission de sa manière trop technique et bureaucratique :

> «Ce que nous n'aimons pas dans le gouvernement, c'est qu'il dit : "Nous donnons tant de terres!" Comment peut-il donner ce qui nous appartient déjà? Nous n'y comprenons rien. Il ne les

> a jamais achetées, ni de nous, ni de nos ancêtres. Il n'a jamais battu et conquis notre peuple, et acquis ainsi les terres; malgré tout, il nous dit aujourd'hui qu'il va nous donner un tantième des terres - nos propres terres!»[4]

Poussés à agir par l'appropriation de leur territoire, et par l'insuffisance des réserves, les Indiens formèrent des organismes, tout d'abord à l'échelle locale, puis à l'échelle provinciale; on en dénombre au moins huit (dont six ou sept traitant directement de revendications territoriales et de questions économiques) entre le moment où l'Ouest adhéra à la Confédération et le début de la Deuxième Guerre mondiale[5].

En 1890 fut fondé le Nishga Land Committee, suivi en 1909 de l'Indian Rights Association, puis, en 1911, de l'Interior Allied Tribes of British Columbia. «Ces trois organismes se révélèrent si aptes à poser la question des terres que le gouvernement fédéral interdira en 1927 toute collecte de fonds de la part des autochtones pour régler les questions territoriales»[6]. La révision de la *Loi sur les Indiens* en 1927 (art. 6 du ch. 32) comportera donc une mesure législative destinée à supprimer toute tentative d'organisation en vue d'obtenir justice. Un dernier affrontement contribua sans doute beaucoup à cette tactique gouvernementale : en 1927, l'Interior Allied Tribes of British Columbia fit une présentation d'une très grande éloquence au Comité mixte spécial du Parlement, composé de politiciens des paliers fédéral et provincial. Le Comité se hâta de déclarer que les tribus de la Colombie-Britannique ne détenaient aucun titre sur leurs terres et que, par voie de conséquence, l'extinction était tout à fait inutile.

On avisa les tribus de mettre fin à leurs vaines protestations, puis le gouvernement fédéral leur offrit cent mille dollars par année, en remplacement des sommes à verser en vertu des traités[7]. Les pétitions, grâce aux révisions apportées à la *Loi sur les Indiens*, ne seraient plus qu'un souvenir gênant. Les tribus (Allied Tribes) durent s'avouer vaincues, mais les protestations contre les injustices ne cessèrent pas pour autant. D'autres organisations prirent la relève, comme la fraternité autochtone de la Colombie-Britannique, créée en 1931, et la Pacific Coast Native Fisherman's Association, fondée en 1936. Elles non plus ne vinrent pas à bout de négocier une solution équitable aux revendications territoriales; toutefois, elles permirent aux gens d'exprimer leurs préoccupations communes, ainsi que d'étudier des tactiques et de les mettre à l'essai.

Plusieurs des hommes qui mirent sur pied ces organismes indiens avaient reçu leur éducation selon le «système Durieu», méthode expérimentale élaborée par l'Église catholique. En 1875, un prêtre français du nom de Durieu est nommé évêque de New-Westminster; il crée une méthode d'évangélisation, bientôt adoptée par les missionnaires de la côte, qui, selon lui, marie ce que la culture

autochtone a de meilleur avec la moralité et le mode de vie chrétiens : il s'agit de villages modèles d'Indiens christianisés, dirigés par un prêtre que secondent les dirigeants indiens.

Pour lancer le projet, les Oblats déménagèrent des tribus entières récemment converties dans des communautés dotées de maisons de style européen, d'une école et d'une église dominant tout le reste. Dans ces nouveaux villages, la loi, les punitions et les structures judiciaires allient les systèmes de justice traditionnels et européens. Le poste le plus important occupé par un Indien est celui de «chef eucharistique», qui assiste le prêtre en matière spirituelle[8]; le chef local principal et ses co-dirigeants assument les fonctions judiciaires, bien que le prêtre puisse présider les audiences[9]. Au reste, ce dernier détient le pouvoir suprême non seulement sur la justice, mais sur toutes choses, et usurpe ainsi l'autorité traditionnelle des chefs de clan. On choisit des gardes indiens, chargés de faire rapport aux prêtres et aux chefs du comportement des citoyens du village; la loi et les jugements des tribunaux sont appliqués par des policiers indiens.

La justice, dans le système Durieu, est un tissu d'éléments anciens et nouveaux, blancs et indiens. Sont interdits le jeu, les danses traditionnelles, le chamanisme, la polygamie et les potlatchs; les délits englobent la consommation d'alcool, l'absence à la messe et à la communion, l'inobservation du repos du Sabbat, entre autres. Les punitions aussi mélangent les deux traditions; l'ordre religieux tire parti de l'antique crainte de la honte, notamment publique, pour faire respecter le nouveau code de conduite. L'église est le lieu privilégié pour punir les fautifs, à la vue de tous les paroissiens indiens. Parfois, le coupable doit réciter un nombre donné de prières, ou même, si l'offense est très grave ou s'inscrit dans une longue série de délits, subir l'excommunication, c'est-à-dire la damnation de son âme. Il peut aussi s'en tirer avec une flagellation, autre type de punition introduite par les missionnaires[10]. Souvent, le prêtre obtient des convertis qu'ils jurent sur leur âme immortelle, à genoux, d'obéir aux règles de l'Église, ce qui revient à se conformer au nouveau code. Des écrivains contemporains jugèrent que le système n'avait d'autre but que de forcer les convertis indiens à observer leurs promesses de fidélité à la doctrine de l'Église romaine[11].

Mais le système ne put résister à l'afflux d'arrivants anglais le long de la côte nord et dans l'intérieur des terres, à la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle. L'hostilité des nouveaux immigrants envers le catholicisme et les Français, venant s'ajouter à l'autorité nouvelle exercée par le gouvernement dans la région, porta le coup de grâce à l'expérience Durieu.

Néanmoins, cet épisode devait avoir des conséquences incalculables. La plupart des dirigeants indiens qui instituèrent les premières associations politiques avaient suivi la formation Durieu; leur éducation dans des écoles de type européen et le code de conduite

qu'on leur avait inculqué, fortement teinté d'européanisme, leur avaient beaucoup appris sur le Blanc; de surplus, les Oblats avaient favorisé les valeurs traditionnelles (respect pour le chef et les aînés, structures politiques traditionnelles, etc.) et élevé les Indiens dans un régime où subsistait une conscience très aiguë de la richesse de leur passé et de leur patrimoine. Ces hommes et ces femmes avaient appris à s'appuyer sur le système européen pour défendre les droits de leur peuple.

L'adhésion de la Colombie-Britannique à la Confédération ouvre l'ère des Affaires indiennes, des réserves et de la *Loi sur les Indiens*, suivis, dix ou vingt ans plus tard, des pensionnats, missionnaires et agents des Indiens. C'est à cette époque que les tribus indiennes de la côte ouest perdirent leur indépendance, tant politique et religieuse que judiciaire. Au XX^{e} siècle, ces mêmes gens se sont adaptés aux nouvelles et douloureuses réalités, puis ont organisé la résistance, dans un esprit de paix et de solennité.

Interdits par le prêtre, puis prohibés par la loi, les actes traditionnels survécurent à ces nombreuses années d'étouffement; les organisations qui se formèrent à cette époque répétèrent à l'envi aux autorités que les Indiens de la côte ouest voulaient la restauration de leurs coutumes, cérémonies et modes de vie traditionnels.

Nous avons déjà vu, dans les chapitres traitant de la justice traditionnelle sur la côte ouest, que le potlatch était une cérémonie économique, sociale et spirituelle qu'on retrouvait chez presque toutes les tribus de la Colombie-Britannique. Elle constituait entre autres une façon normalisée et généralement reconnue de régler les différends qui surgissaient au sein des tribus et clans, et entre eux. Sa prohibition eut donc pour résultat d'interdire le mode de règlement juridique le plus usité dans l'Ouest. Le potlatch fut interdit par le Parlement en 1884, par une révision à l'«*Acte relatif aux Sauvages*» conçue dans les termes suivants :

> «Tout Sauvage ou autre personne qui participe ou assiste à la célébration de la fête sauvage désignée sous le nom de «Potlatche», ou à la danse sauvage désignée sous le nom de «Tamanawas», est coupable de délit et passible d'incarcération, pendant un terme de six mois au plus, ou de deux mois au moins...»[12]

Les Indiens y réagirent immédiatement, quoique différemment : certains chrétiens parmi eux applaudirent à cette mesure (quelques-uns avaient même pétitionné dans ce sens); d'autres demandèrent au gouvernement que la cérémonie leur soit rendue. Le potlatch fut donc pratiqué clandestinement, en même temps que se poursuivaient les protestations.

En 1899, les chefs et dirigeants des tribus Ki-ha-ten, Kit-la-tomic et Kit-Win-Chilco de la rivière Nass et de ses affluents firent parvenir au surintendant provincial des affaires indiennes une déclaration à l'effet que :

> «...par égard à "la paix et à l'amour", nous avons renoncé à la doctrine des Towanawas médicinaux, des Towanawas noirs, des danses sacrées, des potlatchs, de nos anciens usages pour communiquer et faire la paix avec les autres tribus.»[13]

Après 1900, les factions chrétiennes et traditionnelles en vinrent graduellement à une entente sur cette question; les organisations indiennes qui émergent durant la première moitié de notre siècle exercent une pression telle que l'interdit sur le potlatch est finalement levé en 1951, à l'occasion d'une révision de la *Loi sur les Indiens*.

Il est au fond sans intérêt de démêler si le but poursuivi par les autorités, quand elles interdirent le potlatch, était de proscrire toute manifestation contraire à la morale protestante ou à la philosophie matérialiste, ou encore de mettre fin à une cérémonie qui constituait l'âme même de la culture et de la société des tribus de la côte ouest. Il reste que le Parlement canadien jeta l'interdit sur un élément intime et fondamental de la société indienne, et, peut-être sans le vouloir, sur les méthodes traditionnelles de règlement des différends, qu'ils soient civils, criminels ou politiques. La prohibition de cette cérémonie très spéciale eut le même effet sur la société indienne, toutes proportions gardées, qu'aurait sur le Canada la dissolution de l'Église catholique et du Parlement. Pour éviter l'extinction culturelle et politique, il se révéla naturel et nécessaire de pratiquer cette cérémonie à l'insu de la loi. Il va sans dire que l'interdiction légale du potlatch ne rehaussa guère le respect dû au droit canadien dans les esprits et les coeurs des Indiens de la côte ouest.

La levée de l'interdit sur le potlatch, et sur d'autres activités culturelles importantes, fut le premier rayon de soleil dans un siècle rempli de ténèbres pour les tribus de l'Ouest. À partir de la Confédération, la vie des Indiens est assujettie à des règles de plus en plus minutieuses, par l'intermédiaire de la *Loi sur les Indiens* et de son administration, ainsi que du système des réserves. Ceux soumis à ce système vécurent pauvrement et péniblement, mais la vie se révéla plus brutale encore pour les Indiens exclus des listes des bandes.

En effet, comme dans le reste du pays, les Indiens de la côte ouest furent divisés en Indiens inscrits et Indiens non inscrits, selon la définition qui figure dans la *Loi sur les Indiens*, laquelle dicte qui est reconnu à ce titre par le gouvernement canadien. En Colombie-Britannique, le système était encore plus flou et donnait lieu à davantage de dissension, parce qu'on n'y comptait qu'un seul

traité portant sur très peu de gens. Dans certaines familles, des parents proches furent divisés en membres inscrits et non inscrits; quelques Indiens ressentirent (ou furent amenés à ressentir) un besoin si impérieux de voter qu'ils finirent par troquer tous les droits liés au statut indien contre les «avantages» que confère la citoyenneté canadienne. Parfois encore, l'inscription dans le village eut lieu tandis que certains de ses habitants passaient des mois dans la montagne. Tout cela donna naissance à un groupe de «gens entre-deux», qui subirent la même discrimination que leurs frères de race, mais qui par contre furent exclus des droits que la *Loi sur les Indiens* garantissait aux Indiens inscrits.

Indienne porteuse non inscrite, Mary George vit près de Telkwa (village de la vallée de Bulkley), dans le nord de l'intérieur de la Colombie-Britannique. Chef du clan des Grouses, elle réside depuis sa naissance, il y a 78 ans de cela, dans le pays de ses ancêtres. Elle se souvient d'avoir partagé les déplacements saisonniers de sa famille jusqu'à l'âge d'environ huit ans. Il ressort de ses souvenirs, et des informations recueillies auprès des anciens de sa famille, que son peuple connut une vie prospère et heureuse dans les années qui précédèrent et suivirent le tournant du siècle. Elle se rappelle aussi des récits concernant le village Hagwilget tout proche, où l'on pratiquait la justice selon le «système Durieu». La nation des Porteurs s'était bornée à transformer les territoires de chasse en territoires de piégeage, mais vivait à peu près comme par le passé.

Les Blancs commencèrent à s'établir dans la vallée Bulkley dans les années 1890, puis, l'inscription des Indiens ayant débuté vers 1920, le gouvernement établit une réserve à Moricetown. La participation indienne au système de justice s'en trouva affaiblie; la nouvelle police se substitua à la police et aux gardes indiens. Lorsque le ministère des Affaires indiennes assuma l'administration de la région, il mit fin aux antiques usages en matière de propriété et de transmission des droits d'utilisation aux générations à venir. Les jeunes acquérirent trop tôt des terres, bien avant que la loi des Porteurs ne les y autorise. On signifia aux Indiens qu'ils étaient propriétaires exclusifs des terres, ce qui éveilla fréquemment de vifs sentiments de propriété chez les jeunes. Certaines terres furent assignées à des gens qui n'y avaient aucun droit au regard des anciennes traditions; dans d'autres cas, un membre d'une famille reçut des terres, à l'exclusion de tout le reste de la famille. «J'ai dit au garde-chasse que les gens s'entendaient bien autrefois; cet homme-là, il a fait les inscriptions derrière notre dos»[14].

À la suite de l'établissement de la réserve, et de l'arrivée de l'agent des Indiens, du garde-chasse et de la PCNO, la vie des Indiens non inscrits fut semée de difficultés sans nombre; subitement, plus de droits de pêche ou de chasse, ce qui leur valut toutes sortes d'amendes et de peines de prison pour avoir chassé hors saison ou sur des terres réservées.

Monsieur George, chef quoique Indien non inscrit, chassait et pêchait sur les terres que lui accordait la tradition, mais cela lui valut un harcèlement continuel durant la dépression des années 1930. Il lui arriva de payer une amende de 85 dollars pour avoir abattu un orignal dans son territoire de chasse; il fut emprisonné à plusieurs reprises à Smithers pour le même «délit». Lorsqu'il comparut à Burns Lake, ceux qui se rendaient à la cour y parvinrent trop tard pour assister au procès, ou pour témoigner en sa faveur. Un parent adressa une pétition à l'agent des Indiens, faisant valoir que Madame George et ses six enfants auraient à subvenir seuls à leurs besoins pendant un mois; l'agent répliqua qu'il ne pouvait pas légalement assister la famille, mais offrit malgré tout quinze dollars : Madame George renvoya cette somme dérisoire et se débrouilla tant bien que mal.

Dans ces circonstances douloureuses, les Blancs de la ville jugèrent amusant de voler les poulets des George, puis d'en faire des gorges chaudes, sans craindre d'arrestation. La parenté dans la réserve ne put offrir une grande assistance, car l'agent des Indiens accorda seulement 24 heures à Madame George pour rendre visite à sa famille. Il fallait ruser avec la police, ou la tromper, rien que pour pêcher quelques poissons. Le garde-chasse détruisait régulièrement leurs filets et leurs pièges; le tribunal local infligeait de lourdes amendes à des gens qui essayaient simplement de se nourrir.

Souvent, on se servait d'un hélicoptère pour surveiller officiellement les Indiens non inscrits : «Des gens viennent de villes très lointaines pour chasser; ils tuent autant qu'ils veulent. Nos hommes craignent de sortir, parce qu'il y a trop de fusils. Quelques-uns de ces hommes tirent sur leur propre voiture!»[15]

«Les gens dans les réserves peuvent tuer pour subvenir à leurs besoins, mais pas nous, les "gens entre-deux", les Indiens non inscrits.»[16]

Notes en fin de texte

1. Hubert Howe Bancrost, History of British Columbia, 1792-1887 (San Francisco : The History Co., 1890), p. 719.

2. Wilson Duff, The Indian History of British Columbia; volume 1, The Impact of White Man (Victoria : Provincial Museum of Natural History and Anthropology, 1964), p. 39.

3. Ibid., p. 67.

4. Ibid., p. 68.

5. Don Whiteside (Sin a paw), Efforts to Develop Aboriginal Political Associations in Canada, 1850-1965 (Ottawa : Aboriginal Institute of Canada, 1974, première ébauche), p. 16.

6. Ibid., p. 14.

7. E.P. Patterson, The Canadian Indian, A History Since 1500 (Don Mills Ontario : Collier-Macmillan Canada, 1976), p. 171.

8. Wilson Duff, The Indian History, p. 91.

9. Patterson, The Canadian Indian, p. 165.

10. Ibid., pp. 165 et 166.

11. A.G. Morice, History of the Northern Interior of British Columbia (Toronto : William Briggs, 1905, 3e édition), p. 337.

12. Patterson, The Canadian Indian, p. 159.

13. Ibid., p. 158.

14. Mary George.

15. Mary George.

PARTIE V
RENAISSANCE ET JUSTICE

1960 À 1979

Lorsque le gouvernement fédéral leur accorde le droit de vote inconditionnel, en 1960, les peuples autochtones du Canada reprennent vie aux yeux du grand public. La possibilité de s'exprimer politiquement, dans le cadre officiel du système électoral, engendre chez les Indiens et Métis une renaissance politique et culturelle telle que le Canada n'en avait pas vu depuis près d'un siècle.

Désormais, la lutte pour les droits des autochtones sera menée devant les tribunaux et le Cabinet fédéral. Des organisations nationales indiennes, métisses et inuit s'épanouissent sous le regard bienveillant de la société canadienne. L'initiative personnelle des personnes d'origine indienne, encouragée sur le plan politique, se manifeste en outre sous forme de programmes sociaux et communautaires dirigés par des autochtones.

En 1961, un groupe de particuliers et d'organisations zélés et impatients créent le Conseil national des Indiens, qui se veut l'organe de tous les gens d'origine indienne. Mais le Conseil se dissout, puis, vers la fin de 1968, la Fraternité des Indiens du Canada lui succède[1]. L'échec de cette organisation nationale regroupant tous les Indiens tient pour une part aux dissensions internes et à l'absence d'un soutien durable de la part des associations régionales, mais aussi à la politique du gouvernement, qui, en entravant le mouvement et en contribuant à le diviser, fit éclater le front commun.

L'exposé de principe présenté en 1969 par le gouvernement fédéral cristallise la séparation entre les Indiens inscrits, d'une part, et les Indiens non inscrits et les Métis d'autre part. Il y est énoncé que le gouvernement compte liquider le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, retirer l'«assise juridique et constitutionnelle de la discrimination» (la *Loi sur les Indiens*) et conférer à tout Indien le même statut qu'aux autres Canadiens[2]. L'élimination du statut spécial équivalait en fait au désaveu des droits ancestraux, c'est-à-dire au reniement de toutes les promesses et de tous les traités conclus avec les tribus. Les associations indiennes du Canada s'y déclarèrent résolument hostiles.

Débordant d'activité, les Indiens présentèrent alors d'autres propositions, y compris le «cahier rouge». Soumis à une pression croissante, le gouvernement Trudeau annonça qu'il avait décidé de retirer formellement l'exposé, puis d'entamer un dialogue avec les Indiens sur cette question. L'exposé de 1969 n'a toutefois pas fini de planer sur toute délibération entre les représentants des Indiens inscrits et le gouvernement fédéral. Le transfert des

attributions des Affaires indiennes aux autres ministères fédéraux et aux gouvernements provinciaux n'a fait qu'accroître l'inquiétude suscitée par la menace d'une perte de statut.

En 1968, le Conseil national des Indiens s'était scindé en deux entités, la Fraternité des Indiens du Canada et la Société des Métis du Canada[3]; l'exposé de 1969 élargit le fossé qui se creuse déjà entre les divers organismes indiens et métis. Les intérêts divergents des factions en présence parurent au grand jour lorsqu'on menaça les Indiens inscrits d'extinction légale. En 1971, le Conseil national des Autochtones du Canada réunit dans une même entité les Métis et Indiens non inscrits, mariage difficile entre deux groupes qui se perçoivent tout à fait différemment. Leur seul lien - la non-reconnaissance des droits ancestraux - était peut-être trop ténu pour faciliter la prise de mesures en commun.

La Fraternité des Indiens du Canada porta toute son attention sur les Indiens des réserves, groupe le plus menacé par la perte de statut spécial. À cette époque, les Indiens et Métis quittent les réserves, non plus en petits groupes, mais en masse, pour s'installer en ville; d'autres organisations surgissent alors, comme les centres d'accueil, pour offrir les services dont ils auront besoin et pour leur assurer une voix collective.

L'intense politisation des Indiens et Métis les amena à s'adresser plus souvent aux tribunaux pour appuyer les droits ancestraux. À preuve, la fameuse affaire Lavell de 1973 : une disposition de la *Loi sur les Indiens* stipule qu'une Indienne inscrite qui épouse un non-Indien inscrit perd son statut (et le fait perdre à ses enfants), avec tous les droits s'y rattachant; en revanche, un Indien inscrit qui épouse une non-Indienne inscrite, quelle qu'elle soit, non seulement conserve son statut, mais le confère à sa femme. L'avocat de Lavell fit valoir que cette clause est discriminatoire et contrevient à l'alinéa 1b) de la Déclaration canadienne des droits. Mais la Cour suprême du Canada décida, par une faible majorité, que la *Loi sur les Indiens* serait maintenue, décision qui souleva un tollé général. Lavell elle-même a fort bien exprimé les sentiments qui animaient ceux qui la soutinrent :

> «Quel bel exemple de démocratie à l'oeuvre! Quand une citoyenne canadienne décide de revendiquer les droits qu'elle détient de naissance et par la loi, les pouvoirs judiciaires et politiques canadiens consacrent trois années et plus de dix millions de dollars à traîner l'affaire devant des tribunaux, pour en arriver à la conclusion qu'un citoyen canadien ne jouit d'aucun droit, et qu'en plus "je ne suis pas une Indienne"... Je sais bien qui je suis. Même si tous les gouvernements et tribunaux de ce pays me disaient que je ne suis pas ce que je prétends être, et me séparaient juridiquement pour toujours de ma communauté, je soutiendrais que c'est eux qui ont tort.»[4]

Toutefois, les organisations regroupant les Indiens inscrits appuyèrent ce jugement, alléguant que si le tribunal était libre de modifier la *Loi sur les Indiens*, sans intervention du Parlement, rien ne lui interdirait à l'avenir de s'attaquer à l'ensemble de cette Loi. Comme aucune pression ne peut être exercée formellement sur le processus juridique, les Indiens inscrits en viendraient à dépendre entièrement des tribunaux.

Les organisations féminines, le Conseil national des Indiens, les associations des droits civils et les autres Indiens soutinrent que la décision aurait des répercussions catastrophiques, car si la *Déclaration canadienne des droits* est lettre morte, rien n'empêche le gouvernement d'adopter, sous n'importe quel prétexte, des lois nettement discriminatoires à l'encontre de groupes visés. Si les tribunaux ne protègent pas les libertés civiles de base et les droits de la personne, nous sommes tous à la merci du législateur, quel qu'il soit.

D'autres procès eurent autant de retentissement que l'affaire Lavell. En 1967, le juge en chef Morrow, des Territoires du Nord-Ouest, décide qu'un Indien inscrit accusé d'un délit dû à l'alcool ne peut être arrêté, ni puni d'une amende ou de la prison, s'il est avéré qu'un autre Canadien dans le même cas ne subirait aucune de ces conséquences. Dans l'affaire «Dry Bones», comme on l'appelle communément, il fut jugé que les peines plus graves, et les cas spéciaux prévus dans la *Loi sur les Indiens* pour les Indiens inscrits faisant usage de l'alcool, contrevenaient à l'alinéa 1b) de la *Déclaration canadienne des droits*. En conséquence de ce jugement, la Cour suprême du Canada a déclaré inopérant l'article 94 de la *Loi sur les Indiens*[5].

Les chefs héréditaires des Six-Nations engagèrent des poursuites pour obtenir le droit de gouverner par voie héréditaire, conformément à la constitution iroquoise. En 1974, la Cour d'appel de l'Ontario invalide un jugement, rendu en 1973 par la Cour suprême de l'Ontario, accordant au Conseil des chefs héréditaires le droit de gouverner son peuple. En juin 1977, la Cour suprême du Canada déclare que «les Indiens des Six-Nations constituent une bande aux termes de la *Loi sur les Indiens*, et à ce titre sont assujettis aux décrets du Cabinet qui instituent une forme élective de gouvernement»[6]. Quand il entendit cette décision finale, un chef déclara : «Pour nous, qui sommes sincèrement attachés à la tradition, il est tout à fait injustifiable de s'en référer à un gouvernement institué par l'homme pour décider si nous devons ou non exister»[7]. (Le système électif est en vigueur dans la réserve depuis 1924, époque à laquelle la GRC se serait emparée des antiques ceintures wampum sur lesquelles était consignée la constitution des Iroquois.)

Depuis vingt ans, les Indiens et Métis ont fait leur le principe de l'initiative personnelle, dont l'application déborde largement du seul domaine politique. Ce mouvement vers l'initiative

personnelle fut mis en route dans les prisons. En effet, les détenus indiens et métis se trouvaient souvent exclus aussi bien de la société blanche que de la société indienne; cette exclusion fut source d'édification, c'est-à-dire de la prise de conscience que les détenus autochtones étaient les seuls à vouloir, ou pouvoir, s'aider les uns les autres.

La première fraternité indienne est fondée au pénitencier Stoney Mountain, au Manitoba, dont les murs de pierre, plusieurs générations en arrière, avaient enfermé Poundmaker et Big Bear. En 1958, la jeune organisation est officiellement reconnue par le commissaire aux services correctionnels[8]. La Fraternité commence par ne regrouper que des Indiens inscrits, mais ses rangs se grossissent en 1959 des Indiens non inscrits, des Métis et des Inuit, qui sont en butte aux mêmes difficultés et poursuivent les mêmes objectifs. Comme il est généralement admis que la déchéance de la culture autochtone est la cause première de l'incarcération des Indiens[9], la Fraternité se donne l'objectif de sensibiliser ses membres sur le plan culturel, ainsi que de leur rendre la fierté de leurs origines. Ses programmes sont axés en grande partie sur l'art oratoire, sur l'éducation et sur les contacts avec le monde extérieur, notamment avec d'autres autochtones.

En 1963, les détenus autochtones du pénitencier Prince Albert, en Saskatchewan, adoptent la notion d'une Fraternité, qui leur est suggérée par des prisonniers transférés depuis la prison du Manitoba. La Fraternité privilégie certains domaines : connaissance de l'appareil judiciaire et des autres institutions sociales; formation en commandement; art oratoire; connaissances pratiques; fierté touchant sa culture; conscience de soi. Les membres se protègent mutuellement contre les traitements cruels ou discriminatoires de la part des autres détenus ou du personnel, ou offrent un soutien en période de crise personnelle (décès dans la famille, condamnation à un châtiment corporel comme le fouet, etc.). À long terme, on vise à faire prendre conscience de soi-même, à enseigner des compétences et à diffuser ces connaissances après la libération[10].

Une fraternité est fondée en 1964 dans le pénitencier de la Colombie-Britannique, puis en 1967 à Drumheller (Alberta) et en 1968 dans l'institution Matsqui (Colombie-Britannique); par la suite, le projet se généralise dans les établissements fédéraux des Prairies et de l'Ouest qui renferment des autochtones. De 1970 à 1972, des fraternités et une sororité sont fondées dans les dix prisons fédérales de la région de Kingston (Ontario)[11]. Depuis lors, il s'en est formé au pénitencier Dorchester (Nouveau-Brunswick), à Springhill (Nouvelle-Écosse) et à Archambault (Québec). En outre, une cellule de Fils autochtones a été mise sur pied dans la maison de correction de Guelph, en Ontario.

Le mouvement des fraternités et sororités a provoqué une activité fébrile. Chaque chapitre publie un bulletin; certains réalisent des

émissions radio, par exemple «Moose Call», à Prince Albert. D'autres ont élaboré des programmes à l'usage des Indiens de l'extérieur, programmes qui enseignent des compétences utiles aux détenus qui y prennent part; ainsi la fraternité de Matsqui, en Colombie-Britannique, a réalisé un projet destiné à montrer aux jeunes Indiens comment éviter tout démêlé avec la loi, et, de façon générale, comment contribuer à améliorer leur collectivité. La fraternité de Joyceville a parrainé un programme analogue destiné aux jeunes.

En février 1974, la fraternité des autochtones de la prison Mountain, sur la côte ouest, crée une nouvelle gamme de meubles, désignée «Native Extraordinary Line of Furniture» (gamme de meubles autochtones extraordinaires), ou NELOF. Dirigée et supervisée par des détenus, la coopérative réalise des meubles en bois, de construction artisanale. Les hommes reçoivent une formation, en plus d'une expérience et de compétences qui peuvent leur servir après leur libération. En outre :

> «NELOF semble répondre à toutes les aspirations (culturelles, professionnelles et spirituelles) et tendre la main à la communauté extérieure. Les membres sont très fiers de réaliser un produit indien et de faire ressortir leur identité autochtone, mais ils estiment néanmoins que le succès de NELOF est avant tout un succès humain. Les détenus, selon eux, sont privés de moyens d'expression personnelle et de pouvoir de création; spirituellement, ils sont fanés, comme des fleurs qui manqueraient d'eau.»[12]

Le mouvement des fraternités et sororités a formé beaucoup de gens, qui sont désormais en mesure d'exprimer les besoins, les points de vue et les recommandations de leurs frères incarcérés. De son pénitencier de Joyceville, Robert O'Connor nous adresse des paroles qui manifestent la sensibilisation et la lucidité croissantes des Indiens et Métis ayant bénéficié de cette formation en initiative personnelle. Empêché d'assister à une petite conférence tenue à Ottawa à l'automne de 1976, Monsieur O'Connor a formulé par écrit sa pensée :

> «Vous voulez aujourd'hui des éclaircissements au sujet des autochtones et du système de justice - votre système. Mais avant de chercher des réponses, nous devons affronter les difficultés, découvrir leurs causes et tenter d'y remédier. Vous devez comprendre notre mode de vie. Le Grand Esprit nous a créés en vue de parcourir librement ses terres et d'obéir à Sa voix. Il subvenait à tous nos besoins. C'est alors que vous êtes arrivés. Nous avons perdu le combat contre vos façons de faire, nous avons été conquis. Les changements et les progrès que vous avez apportés se sont révélés trop rapides pour notre peuple; nous avons été plongés dans les limbes, écartelés entre deux cultures. Nous avons manqué des compétences et de l'éducation nécessaires pour s'adapter à votre société. Nous

avons été contraints de vivre oisifs dans des réserves, parce qu'aucun emploi n'était à notre portée.

«Vous avez raillé notre spiritualité, et qualifié l'Indien de sauvage; vous avez envoyé vos hommes saints pour nous convertir et nous conduire à votre Dieu, un Dieu qui vous laisse vous entre-tuer dans de grandes guerres, qui vous autorise à délaisser votre frère, qui vous permet de tricher et de mentir. Tout cela, le Grand Esprit ne nous l'avait jamais enseigné.

«Nous étions alors des prisonniers de guerre, comme nous le demeurons aujourd'hui. "Approchez", avez-vous dit. "La Grande Mère blanche s'occupera de ses enfants rouges. Les tuniques rouges vous protégeront." Contre qui, contre quoi? Vos ruses et votre tricherie? Votre alcool? Vous avez ajouté, "Apprenez à vivre comme nous et nous étancherons votre soif". Eh bien, nous avons soif! Soif d'égalité des chances; soif de meilleure éducation; soif de logements convenables. Nous avons soif, nous mourons de soif. ABREUVEZ-NOUS COMME VOUS L'AVEZ PROMIS!

«Avant votre venue, nous ignorions la faim et le désespoir; jamais nous n'étions étendus dans la rue, puant le vomi et l'alcool. Toute la difficulté provient de vos façons de faire, de vos lois et de vos promesses - et c'est à nous que vous demandez des réponses! Votre mode de vie a chamboulé les valeurs des peuples autochtones; aujourd'hui, ils s'évitent et s'arrachent les subventions gouvernementales. Des autochtones essaient de s'enrichir sur le dos d'autres autochtones. Ils ont perdu leur identité; le gouvernement, de son côté, les classe comme des Indiens inscrits, Indiens non inscrits et Métis.

«Votre justice ne profite qu'aux riches. Combien de riches sont en prison au Canada? Combien de détenus peuvent se payer les meilleurs avocats au pays? Combien peuvent se payer un avocat tout court? Les prisons canadiennes regorgent de gens, et pas seulement d'autochtones, qui sont incarcérés uniquement parce qu'ils ignorent tout de la loi et de son fonctionnement. Beaucoup de ceux-là ont comparu devant les tribunaux sans vraiment comprendre la nature de leur offense ou la procédure judiciaire, et sans se faire représenter par un avocat. Souvent, ils ignorent jusqu'au délit auquel ils ont plaidé coupable. On les a trimballés dans le système, avant de les oublier; rien n'est prévu dans ce système pour éviter de telles choses, et d'ailleurs personne n'en entend parler ou ne s'en soucie.

«Les gens qui sont pris dans l'engrenage pénal finissent par sombrer dans l'oubli et par pratiquement disparaître. Tout le système repose sur la perpétuation du statut de détenu; les prisons n'offrent aucun programme de réadaptation. On y retourne à coup sûr, à moins de se réadapter tout seul. Un détenu qui sort de prison a 88 chances contre 1 d'y retourner.

«Le détenu a très peu d'incitation à changer son mode de pensée. Les gardiens vieux style s'opposent à ce qu'on l'aide de quelque façon. À leurs yeux, nous ne sommes pas même des hommes; ils nous voient comme des déchets humains, bons à enfermer pour le restant de nos jours.

«Le système de libération conditionnelle vous tient jusqu'à votre dernier souffle. Pour un simple changement d'adresse, un surveillant de liberté conditionnelle sadique peut vous renvoyer en prison. Nos pénitenciers sont remplis de contrevenants aux conditions de la liberté conditionnelle qui n'ont rien fait de mal.

«C'est encore pire pour les détenus autochtones; il n'existe aucune maison ou programme prélibératoire pour aider les autochtones quand ils sortent de prison. Nous avons organisé nos propres groupes internes, avec l'assistance de bénévoles extérieurs, mais ils n'ont ni le temps, ni l'argent pour nous aider à diriger nos programmes prélibératoires ou d'initiative personnelle. Les organisations autochtones nous fuient comme la peste; si elles le pouvaient, elles oublieraient que nous sommes aussi des autochtones. Ce qu'il faut, ce sont des conseillers autochtones dans les établissements carcéraux, des maisons prélibératoires pour autochtones, la participation des autochtones aux programmes prélibératoires dans les prisons. Un homme ne s'intéresse à lui-même qu'à condition que d'autres s'intéressent à lui. Parfois, nous inspirons la honte à notre propre peuple; nous sommes comme des intrus pour lui. Aidez-nous à nous aider! Forts de cette aide, nous pouvons réduire à moins de cinquante pour cent les risques de récidive et de prison.»[13]

Les fraternités sont aujourd'hui solidement établies; néanmoins, il aura fallu attendre l'année 1975 pour que le commissaire aux services correctionnels les reconnaisse officiellement à titre de programmes d'initiative personnelle.

Le mouvement des fraternités est aujourd'hui puissant dans les prisons, notamment lorsqu'elles composent la majorité de la population carcérale. Certaines autorités s'opposent aux fraternités avec beaucoup de force, hostilité attribuable d'une part au pouvoir qu'elles confèrent aux détenus indiens et métis, et d'autre part à la méconnaissance des objectifs qu'elles poursuivent.

Des heurts se sont produits entre les autorités et les détenus autochtones; ainsi, des incidents comme la grande grève d'occupation générale au pénitencier Prince Albert, en 1975, qui visait à exposer le fort taux de suicide et de mort accidentelle parmi les jeunes détenus autochtones, ont donné lieu à des transferts réguliers ou en masse à d'autres pénitenciers à sécurité maximale. D'un côté, cela a rompu la continuité chez la direction

des fraternités; par contre, on a ainsi facilité les échanges de programmes et de projets de réforme parmi les organismes de détenus autochtones au Canada.

La plupart des fraternités et sororités ont aidé les hommes et les femmes d'origine indienne à marcher hors de prison la tête haute et l'esprit rajeuni, décidés à se tracer une nouvelle voie. Beaucoup ont appris à retrouver la fierté de leurs origines et de leur patrimoine, là où régnait la honte.

Comme partout ailleurs, des membres de ces organisations de détenus ont parfois abusé de leur pouvoir, sous l'empire des dures conditions carcérales, ou de leurs propres faiblesses. Cependant, beaucoup d'anciens participants à ces mouvements ont décidé de consacrer leurs énergies à l'amélioration des conditions de vie de leur peuple. Souvent, on leur a enseigné des méthodes efficaces pour amener des changements dans un esprit de paix; plusieurs dirigeants des organismes indiens doivent leur formation aux fraternités et aux sororités. D'autres détenus auront puisé un peu de réconfort, dans leur triste et solitaire existence de «murés vivants», auprès de codétenus qui comprennent leur détresse et leur colère. La Fraternité adoucit un peu le temps passé entre quatre murs carcéraux.

Quand elles furent un peu établies, les fraternités se mirent à offrir divers services, qui furent assurés par des Indiens et des Métis. La fin des années 1950 voit l'arrivée massive, dans les centres urbains, d'autochtones qui s'adaptent avec peine à leur nouvel environnement; pour y pallier, un centre d'accueil ouvre ses portes à Winnipeg en 1958, suivi bientôt d'un centre à Vancouver. Les centres sont conçus en tant que services libres pour les autochtones en milieu urbain, et comme un trait d'union entre les mondes indien et blanc. Petit à petit, leur personnel se met en rapport avec d'autres services sociaux, pour faciliter les références de part et d'autre. Les conseils d'administration et le personnel du centre détectent les difficultés; en 15 ans, on met en place des programmes innovateurs (consultations sur l'usage de stupéfiants et de l'alcool, travailleurs auprès des tribunaux, liaison avec les tribunaux, services à l'enfance)[14].

Les centres d'accueil établis dans les villes ont été à la base d'une véritable floraison de programmes destinés aux Indiens et aux Métis hors des réserves. Par une progression naturelle, les hommes et les femmes qu'ils ont formés ont accédé à des postes gouvernementaux, avant de se mettre à la tête de mouvements politiques.

Dès leur naissance, les centres prirent rapidement conscience que le nombre croissant d'autochtones incarcérés présentait un problème. Manifestement, les gens d'origine indienne ignoraient souvent les lois qu'ils enfreignaient, ou les droits accordés à ceux accusés d'infraction, problèmes aggravés par les difficultés

langagières et culturelles. Au début des années 1960 est créé, par l'intermédiaire du centre d'accueil de Winnipeg, le premier programme de travailleurs auprès des tribunaux (désignés «court communicators»); ceux-ci expliquent leurs droits juridiques aux autochtones accusés de délits, leur trouvent un avocat ou se font leurs défenseurs auprès des tribunaux, fournissent ou trouvent des services de traduction, enfin veillent à ce que tout se déroule dans l'équité. Au début des années 1970, le gouvernement du Manitoba a assumé le programme, qui ne cesse de prendre de l'expansion[15].

Prenant la relève, le centre d'accueil d'Edmonton établit en 1964 un programme de travailleurs auprès des tribunaux en Alberta, qui est étendu à l'échelle de la province par l'un des premiers de ces travailleurs. À la suite d'une réorganisation en 1970, le programme prend le nom de Alberta Native Counselling Association, et se dote d'un programme d'orientation sur les stupéfiants et l'alcool[16].

Ce programme a fait son chemin : on trouve aujourd'hui des travailleurs auprès des tribunaux presque partout au Canada (Colombie-Britannique, Alberta, Saskatchewan, Manitoba, Ontario, Île du Prince-Édouard, Territoires du Nord-Ouest et Yukon)[17]. On a confié aux travailleurs des fonctions supplémentaires : rapports entre les accusés autochtones et leurs avocats, mesures visant à engager les autochtones dans le processus judiciaire, éducation juridique à titre de mesure préventive, certaines tâches relevant du service social.

Une autre difficulté se fit jour à mesure que les Indiens et Métis transitaient par le système pénal : l'absence de services post-libératoires efficaces, adaptés aux autochtones, qui puissent les aider à réintégrer leur collectivité. La fondation X-Kalay fut conçue en janvier 1967, en grande partie par des détenus indiens du pénitencier de la Colombie-Britannique, qui la voyait comme un foyer de transition ou foyer postlibératoire. Mais X-Kalay accueille l'ensemble des détenus dès 1968. Les anciens détenus indiens et métis cessent de s'y sentir chez eux et s'en éloignent.

Une proportion énorme (de 90 à 95 p. 100) des autochtones emprisonnés en Colombie-Britannique au début des années 1970 purgent la totalité de leur peine, le plus souvent dans des établissements à sécurité maximale; il devenait donc impératif de créer un organisme destiné aux Indiens et Métis emprisonnés ou semi-emprisonnés. En 1970 est fondée la Allied Indian and Métis Society, ou Société des Indiens et Métis alliés (AIMS), dirigée par des détenus autochtones. Ses seuls membres votants sont les prisonniers dans l'Ouest qui appartiennent à une fraternité, car on veut que les programmes et l'organisation de AIMS soient dictés par ceux qui ont besoin des services offerts[18]. Bientôt, une maison de transition est établie.

Un détenu de la Colombie-Britannique transféré à l'institution Joyceville, à Kingston, est à l'origine de la création de Aims Ontario en 1973. Les détenus autochtones et leurs partisans à l'extérieur cherchent avant tout à créer une maison de transition destinée aux autochtones; mais malgré les efforts entrepris dès 1972 à Kingston, à Toronto et même à Ottawa, aucune maison pour Indiens et Métis n'a été financée à ce jour par le gouvernement fédéral.

Les autochtones, notamment les Indiens inscrits, purgent souvent la totalité de leur peine dans des établissements à sécurité maximale, où il est extrêmement difficile d'obtenir une libération conditionnelle; c'est pourquoi ceux qui connaissent les «ficelles» attendent d'être transférés dans un établissement à sécurité réduite avant de déposer leur demande. Souvent, les détenus indiens ne peuvent ni lire, ni écrire le français ou l'anglais, ou même le parler. Leur faible scolarité, leur ignorance des usages d'un monde régi par la loi du Blanc, réduisent d'autant leur chance d'adoucir leur détention ou de bénéficier d'une mise en liberté anticipée. La vie carcérale est réglée jusque dans ses moindres détails; le détenu est lié par une foule de règles, dont l'infraction entraîne la perte de privilèges, le transfert dans des établissements à sécurité maximale ou l'isolement cellulaire. Des règlements entourent les permissions de sortir et la libération conditionnelle, de même que les transferts aux établissements à sécurité moyenne et minimale. Ce tissu de règles, obscur pour le personnel et les détenus, est souvent impénétrable aux autochtones.

Au début des années 1970, une expérience fut tentée pour aider les détenus autochtones à communiquer ou à suivre les procédures en matière d'administration des prisons et de libération conditionnelle. Le Service correctionnel du Canada conclut des marchés avec des groupes autochtones privés, qui furent chargés de contribuer des employés (désignés agents de liaison autochtones); l'agent constituait le centre d'un réseau de communication reliant le personnel des établissements, les détenus autochtones, les services extérieurs et les communautés autochtones. Il devait en outre permettre aux intervenants de mieux se connaître et faciliter les communications entre eux. En l'espace de six ans, le projet en est venu à constituer un service normal (bien que souvent mal financé) pour les détenus autochtones au gouvernement fédéral. Les organismes suivants ont assuré un programme de liaison aux pénitenciers, et le plus souvent aux établissements provinciaux locaux : AIMS (Colombie-Britannique et Ontario), Native Counselling Services (Alberta), Natonum College (Prince Albert), Clans autochtones (Winnipeg) et centre d'accueil micmac (Halifax).

Depuis plus de dix ans, les groupes indiens et métis s'éreintent à décrire la part jouée par l'alcool dans les conflits des autochtones avec la loi, mais les gouvernements ont attendu les années 1970 pour appuyer les programmes de traitement contre l'alcoolisme. En 1970, le Native Counselling Services (Alberta) mit

sur pied un programme sur la toxicomanie et l'alcoolisme; en juillet 1974 fut fondé l'institut Neechi, en Alberta, dont le programme est axé sur «le perfectionnement des compétences de base en matière d'apprentissage et de survie... Quand il parvient au stade supérieur, le stagiaire est tenu d'assurer la formation des autres dans la communauté, employant pour cela le même processus d'apprentissage qu'il a reçu lui-même»[20].

Les pressions exercées pour que des fonds supplémentaires soient affectés à la prévention, à l'orientation et au traitement de l'alcoolisme chez les autochtones aboutirent en 1974-1975 à l'établissement du Programme national de lutte contre l'abus de l'alcool chez les autochtones, programme pilote échelonné sur trois ans, qui était financé à la fois par le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien et par la Direction générale des services médicaux (Santé nationale et Bien-être social); comme cette dernière a pour mission de veiller à la santé des Indiens inscrits, seuls reçurent les fonds fédéraux les organismes dont les conseils d'administration et les clients se composaient essentiellement d'Indiens inscrits. Ottawa annonça l'infusion massive de fonds destinés à tous les peuples autochtones, presque sans consulter les provinces ou obtenir leur concours; en conséquence, ces dernières renoncèrent à offrir un financement aux autres autochtones, comme on s'y attendait, et le nombre d'autochtones ayant droit à un financement pour les programmes contre la toxicomanie et l'alcoolisme se trouva en fait très réduit. Néanmoins, quelque 80 projets étaient en cours au début de 1977, et le financement fut prolongé pour trois ans.

On dit depuis longtemps que la participation des Indiens et Métis à l'administration de la justice garantirait aux autochtones plus d'équité dans la justice. Récemment, le gouvernement a appuyé quelques tentatives allant dans ce sens, mais la plupart du temps la bureaucratie blanche garde sa mainmise sur le personnel, les politiques et l'orientation.

En conséquence des graves lacunes observées dans le régime des agents de police des bandes, créé vers 1950, le ministère des Affaires indiennes mit sur pied un groupe de travail sur le maintien de l'ordre dans les réserves, lequel, dans son rapport de 1973, propose trois types de modèle pour la police indienne : un service de police des conseils de bande; le statut municipal; enfin, soit un service de police indienne distinct, soit une division ou un contingent d'un service de police qui existe déjà. C'est cette troisième option qu'a retenue le gouvernement fédéral, sous forme des gendarmes spéciaux des bandes, qui sont intégrés à la GRC. Ces gendarmes spéciaux, qui relèvent du commandant de détachement local :

> «doivent examiner et appliquer les dispositions claires du Code criminel, de diverses lois fédérales, provinciales et territoriales, et des règlements municipaux. Ils doivent en

> outre aider les enquêteurs principaux à déterminer si la loi a été enfreinte et à l'appliquer, ainsi qu'à remplir des fonctions connexes. Ils doivent enfin, dans le cadre de l'orientation actuelle vers la prévention, aider à améliorer les rapports entre la GRC et la collectivité.»[21]

Les huit premiers gendarmes spéciaux furent recrutés en Saskatchewan; on en dénombre aujourd'hui 92, pour un total de 132 postes.

Le programme des «gendarmes spéciaux» compte des défenseurs et des détracteurs. Pour certains, il innove beaucoup par rapport aux anciennes méthodes de maintien de l'ordre, puisque les réserves sont surveillées par des policiers indiens entièrement formés, qui peuvent compter sur les connaissances et l'assistance d'un grand service de police solidement établi. D'autres n'y voient qu'un geste symbolique qui sert à maintenir l'équilibre du pouvoir, c'est-à-dire à préserver les lois du non-Indien, sous la supervision directe d'une autorité non indienne. La bande n'exerce guère que des fonctions consultatives à l'égard de ces gendarmes spéciaux; les détracteurs ajoutent que la mise en pratique du modèle a été trop précipitée - en fait, qu'on l'a imposée. Le «Alberta on Reserve Policing Background Paper» fait clairement ressortir les préoccupations des chefs en Alberta :

> «En réalité, les conseils de bandes ne participent pas aux programmes. On ne saurait prétendre que la province les a réellement écoutés. Les gendarmes spéciaux de la GRC sont postés loin de leurs réserves d'origine, dans des lieux où les langues des Indiens leur sont étrangères. Ils s'occupent des Indiens dans des communautés non indiennes, c'est-à-dire qu'ils ne maintiennent pas plus l'ordre dans les réserves que ne le faisait la GRC. En Alberta, l'option 3b) n'est pas un programme conçu pour la réserve; il ne ressemble en rien, en réalité, aux principes énoncés dans le rapport de 1973.»[22]

En décembre 1974, le comité de police tribal des Dakotas-Ojibways, dans le sud du Manitoba, avança un nouveau concept hardi touchant le maintien de l'ordre dans les réserves indiennes : il proposa que les gendarmes indiens relèvent directement d'une commission de police tribale. À l'issue de trois années de négociations et de lutte acharnée avec la bureaucratie, une proposition modifiée fut agréée en 1977, sous forme de projet pilote d'une durée de trois ans. La commission se compose de deux représentants de la GRC, du ministère du procureur général du Manitoba, et du conseil tribal. Dans les huit réserves, l'accent est mis sur la prévention et sur la protection juridique des citoyens indiens. Il ne fait aucun doute que cette expérience audacieuse sera observée avec intérêt par beaucoup de gens.

En Saskatchewan, un programme de juges de paix indiens a été lancé par le Ministère du procureur général, en consultation avec la

Fédération des Indiens de la Saskatchewan. Autorisés à entendre les infractions punissables par voie sommaire de déclaration de culpabilité, les juges indiens ne peuvent toutefois agir que lorsque l'accusé plaide coupable. «Le but principal est de parvenir à des sentences qui s'appliquent dans la collectivité même, au lieu de recourir aux sanctions traditionnelles (blanches) de l'amende et de la peine de prison.»[23] Plusieurs Indiens se sont déclarés en désaccord complet avec les restrictions apportées à ce programme.

Peu après le lancement du programme des juges de paix, un programme d'officiers de probation fut créé en Saskatchewan à l'été de 1975. Désigné tout d'abord Indian Community Corrections Worker Project (projet des travailleurs correctionnels dans les collectivités indiennes), le programme fut parrainé conjointement par le Solliciteur général du Canada et par le ministère des services sociaux de la Saskatchewan, et bénéficia de l'étroite collaboration de la Fédération des Indiens de la Saskatchewan. Le programme accorde au personnel indien un rôle beaucoup plus large que la traditionnelle probation surveillée : dans certaines réserves, on privilégie les services correctionnels communautaires et les recours autres que les tribunaux, conjugués à des mesures destinées à renforcer l'ensemble de la famille et de la communauté.

D'autres programmes cherchent à se tailler une place et à instaurer tant bien que mal la justice indienne : le projet High Level Diversion (déjudiciarisation), offert dans le nord de l'Alberta par les services d'orientation autochtones de l'Alberta; la proposition AIMS sur la côte ouest; les programmes de prévention L'il Beavers (pour jeunes) organisés en Ontario sous l'égide des centres d'accueil; Atlantic Challenge, parrainé par un groupe d'innovateurs en Nouvelle-Écosse; Neewicham, offert par Native Clan au Manitoba; les centres juridiques à Frobisher Bay, dans les T. N.-O., et à Goose-Bay-Happy Valley (Labrador).

Il ressort clairement de cet aperçu de la floraison de groupes autochtones en prison, et de services autochtones «sur le terrain», que les initiatives indiennes et métisses commencent à porter leurs fruits, à l'issue d'un long hiver très rude. Toutefois, les projets qui ont survécu tant bien que mal exigent qu'on les alimente sans discontinuer. Le financement est généralement à court terme; ainsi, un financement permanent est peu probable pour la plupart des projets, financés à titre de projets pilotes. Il faut souvent modifier l'idée originale de la communauté avant de faire la présentation au bailleur de fonds, afin de respecter les critères arbitraires fixés par le gouvernement.

Les politiques de financement gouvernementales varient non seulement d'un palier à l'autre, mais aussi d'un ministère ou d'une division à l'autre. Certains ministères fédéraux acceptent exclusivement les programmes destinés à tous les autochtones, tandis que d'autres exigent que les programmes portent sur des Indiens inscrits. «Certaines provinces et les territoires offrent

un financement spécial aux groupes autochtones pour les questions qui relèvent de la justice criminelle; d'autres préfèrent assurer le financement par le biais de programmes généraux; d'autres enfin ne consacrent que peu de fonds à la participation communautaire.»[24] Ceux qui ont assez de persévérance pour retrouver leur chemin dans le dédale doivent attendre des mois, voire des années, avant de recevoir une réponse à leur présentation.

Le zèle manifesté à intervalles par le gouvernement fédéral à l'égard des conflits des Indiens avec la loi résulte d'un rapport, intitulé Les Indiens et la loi, qui fut commissionné par les Affaires indiennes en 1964. On avait demandé à l'Association correctionnelle du Canada d'enquêter sur «la fréquence des comparutions, des incarcérations et du récidivisme» des Indiens[25]. Le rapport publié à l'issue d'une enquête de deux ans, menée sous la direction d'un comité de spécialistes indiens et non indiens, contenait des recommandations variées : absence de services à l'enfance, conflits de compétences et lacunes juridictionnelles, difficultés en matière de maintien de l'ordre, ignorance de la loi, lois et infractions relatives à l'alcool, prévention, problèmes liés à la liberté conditionnelle et à l'assistance postpénale, emploi des Indiens et des Inuit dans l'appareil judiciaire. Le rapport fut suivi tout d'abord de plusieurs améliorations, mais ce feu de paille s'éteignit au bout de quelques années.

Il faudra attendre 1973 pour que le problème réapparaisse dans toute son ampleur et son horreur; la Conférence du Nord qui se tint alors au Manitoba fournit l'occasion aux participants autochtones de souligner les taux élevés d'incarcération qui frappaient leurs frères et soeurs. En décembre 1973, à l'occasion de la première réunion nationale des ministres des services correctionnels tenue en 13 ans, le gouvernement du Manitoba signale l'inquiétude que lui cause l'accroissement, mis en lumière à la conférence tenue quelques mois auparavant, de la population carcérale autochtone. Les ministres décident alors d'organiser l'année suivante une conférence nationale des ministres portant sur les autochtones et la justice criminelle, et d'y inviter des conseillers autochtones. Tandis que progressait la planification, la portée de la conférence fut élargie jusqu'à former une convention générale des Indiens, Métis et Inuit, ainsi que de certains ministres et fonctionnaires provinciaux et fédéraux. On forma un comité directeur, composé de six associations autochtones nationales et de quatre ministères fédéraux, groupe qui prit le nom d'Élément national.

Le nouveau groupe de planification repoussa la conférence jusqu'en février 1975, pour accorder le temps nécessaire à tous les intervenants au Canada. Placée sous le signe de la productivité et de la recherche de solutions, la conférence devait conduire à toutes sortes de recommandations étayées par une recherche approfondie. Partout au pays, des groupes autochtones (y compris des fraternités et sororités) élaborèrent donc des exposés de position; pour leur part, les gouvernements rédigèrent des énoncés,

parfois en collaboration avec les groupes autochtones dans leur région. On invita vingt-deux ministres fédéraux et provinciaux à participer à des ateliers étalés sur deux jours, puis, le troisième jour, à assister à une conférence plénière et publique où les recommandations seraient étudiées.

Ainsi, plus de 500 personnes débattirent des questions suivantes, sous l'angle de leurs incidences sur les autochtones, en milieu urbain aussi bien que rural : maintien de l'ordre, tribunaux, libération conditionnelle et assistance postpénale, administration de la justice, prévention, enfin institutions et établissements. On entendit des centaines de recommandations, ainsi que près de 200 moyens préconisés par les délégués à la conférence pour remédier aux milliers de difficultés judiciaires qui enserrent les autochtones. Les recommandations auraient des incidences, sur le plan des services sociaux, pour absolument tous les ministères fédéraux et provinciaux; on n'avait pas même négligé les grandes questions philosophiques et morales que soulève le système de justice actuel.

Le dernier jour, les ministres débattirent librement d'environ trente-six des recommandations. Ils s'engagèrent à prendre des mesures sur tous les aspects des questions abordées. Dans leur discours de clôture, prononcé calmement et posément, les délégués indiens, métis et inuit soulignèrent qu'ils avaient soigneusement réfléchi aux propositions que les ministres avaient entre leurs mains. L'initiative revenait désormais clairement aux ministres et hauts fonctionnaires, qui avaient clamé haut et fort leur volonté d'appliquer les recommandations. Les discours creux n'étaient plus de saison.

La suite a indéniablement donné raison aux soupçons les plus noirs des délégués autochtones; il aura suffi de quelques mois pour prendre conscience que les promesses d'agir du gouvernement manquaient de sincérité, voire même d'honnêteté. Les associations autochtones ont accusé le gouvernement d'une immobilité voulue; elles ont fait observer qu'un gouvernement sincèrement désireux de résoudre un problème, et qui convoque une réunion pour s'orienter à ce sujet (comme ce fut le cas à Edmonton), ne manquerait pas de soumettre des budgets à son trésor et à son cabinet, en vue d'appliquer les recommandations émanant de ces délibérations. Dans les faits, la plupart des gouvernements n'ont cherché ni avant ni après la conférence à obtenir une augmentation des crédits affectés aux programmes contre l'incarcération et le récidivisme des autochtones; certains ministères ont même réduit leurs dépenses à ce sujet.

Presque tous les programmes auxquels le gouvernement a contribué depuis février 1975 étaient déjà bien établis avant la conférence : les travailleurs auprès des tribunaux, agents de liaison et gendarmes spéciaux ont bénéficié d'une légère augmentation, de même que les projets de lutte contre l'alcoolisme, programmes qui

existaient toutefois avant que les ministres fassent des promesses. L'innovation a pâti du manque de fonds, notamment depuis les fortes coupures budgétaires. Le gouvernement a accordé une attention et un soutien minimes ou nuls à toutes sortes de programmes : prévention, développement communautaire, fraternités et sororités, embauche d'autochtones dans le système de justice, tribunaux de paix, projets de déjudiciarisation, grands programmes d'éducation juridique, solutions autres que l'incarcération, maisons de transition pour autochtones, entre autres.

Les méthodes et les modalités de financement ont également constitué un obstacle; ainsi, la Direction générale des programmes spéciaux des Services correctionnels du Canada (ministère du Solliciteur général) dispose d'un petit budget à consacrer aux «minorités» dans les pénitenciers, y compris les femmes, les autochtones et les Noirs; cette catégorie «spéciale» s'applique même lorsque les détenus d'un pénitencier sont autochtones à plus de 50 p. 100! De surcroît, les sommes auxquelles les groupes autochtones pourraient prétendre pour assurer des services carcéraux sont dérisoires - et déjà largement affectées à des programmes en cours, comme les agents de liaison.

Les modes de pensée qui prédominent dans l'administration pénitentiaire figent toute possibilité d'innovation; on estime généralement que les détenus autochtones sont traités comme les autres, puisqu'ils peuvent profiter des services déjà offerts. Mais le personnel des pénitenciers ne semble pas comprendre que la plupart de ces services (Alcooliques Anonymes, Jeune chambre internationale, Dynamique de la vie, projets des églises) sont l'oeuvre de la population non autochtone et s'appliquent à cette dernière. Pour compliquer les choses, beaucoup d'employés des pénitenciers ne perçoivent pas les fraternités et sororités comme des projets d'initiative personnelle légitimes.

Les ministres avaient convenu «qu'il faut faire participer les détenus autochtones aux programmes, notamment à ceux à caractère social, culturel ou éducatif, aux services d'orientation spéciaux et aux travaux d'utilité collective, comme les camps forestiers, et que l'on doit en outre adapter tous ces programmes à leurs besoins particuliers»[26]. Les groupes autochtones ont cherché par tous les moyens à obtenir les fonds qui leur permettraient de réaliser cette entente, mais trop souvent ils ont été vaincus par les lenteurs administratives et par l'absence de modes de financement.

Certains ministères se sont efforcés de remplir au moins une partie des engagements pris par leurs ministres; ainsi, et comme convenu, la GRC a élargi le programme des gendarmes spéciaux et conçu un programme de sensibilisation au multiculturalisme, à l'intention des recrues au centre de formation de Regina. Par contre, la GRC n'a pas entamé un dialogue véritable avec les organismes autochtones touchant ses politiques et programmes. Elle s'y est pourtant essayée, en mettant sur pied, peu après 1975, une Sous-

direction de la police des autochtones, mais une planification obtuse a empêché d'atteindre l'objectif voulu : conçue pour élaborer les programmes et politiques qui s'appliquent aux peuples autochtones, cette Sous-direction était dans une situation rêvée pour engager des civils autochtones qui auraient ouvert les communications entre le monde autochtone et la GRC, méthode préconisée sans succès par les organismes autochtones depuis plus de quatre ans. Cela est grave, d'autant plus que les rapports entre la GRC et les autochtones se sont gâtés dans les années 1970. On ne saurait nier que le moment est venu d'améliorer les relations, à la lumière des incidents comme la manifestation de 1974 sur la colline du Parlement, la surveillance policière et le harcèlement dont feraient l'objet les activistes et les dirigeants élus des Indiens, et les accusations de brutalité routinière lancées contre la GRC.

Les ministres présents à la conférence avaient en dernier lieu convenu de la création d'un mécanisme de suivi : les conseils consultatifs. On avait créé un conseil, ayant pour mandat de conseiller le gouvernement fédéral, composé d'un représentant de chacune des entités suivantes : Fraternité des Indiens du Canada, Conseil national des autochtones du Canada, Inuit Tapirisat du Canada, Association nationale des femmes autochtones, Association nationale des centres d'accueil, association nationale des étudiants en droit autochtones, ministère du Solliciteur général, ministère de la Justice, Secrétariat d'État et ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, groupe qui fut baptisé du nom de Conseil consultatif fédéral des autochtones et du régime de justice pénal (CCF). Les provinces et territoires, pour leur part, devaient mettre sur pied des conseils parallèles, également composés des divers organismes politiques et de services autochtones; ensemble, le CCF et les délégués des conseils provinciaux et territoriaux devaient former un conseil de coordination, le Comité consultatif canadien sur les autochtones et le droit criminel (CCC).

Les quatre années qui se sont écoulées depuis lors ont donné la preuve que la notion de conseils consultatifs autochtones suscite bien des difficultés. Nous avons déjà dit que d'énormes divergences existent au sein de la population autochtone, ce qui donne lieu à des besoins et organisations politiques différents, voire opposés. Dans certaines provinces, ces divergences ont interdit la création d'un comité mixte, ou nui à son fonctionnement. Des organisations d'Indiens inscrits ont quitté les conseils sur des questions d'ordre essentiellement juridictionnel; plus précisément, beaucoup d'Indiens inscrits se sont opposés au dialogue avec les gouvernements provinciaux, parce qu'ils craignaient de porter atteinte à leurs rapports spéciaux avec Ottawa : négocier avec les provinces revenait en fait à appliquer l'exposé de 1969 sur les Indiens. Parfois enfin, les dirigeants ou organisations autochtones ont accordé peu d'importance au problème de la justice pénale.

L'absence de soutien financier et moral de la part des gouvernements n'a fait qu'amplifier les divergences politiques et juridictionnelles. Seuls le Conseil consultatif de l'Ontario et le CCF (rebaptisé Conseil canadien de la justice autochtone) ont reçu des fonds, mais seulement après qu'ils eurent menacé de suspendre entièrement leur activité. Manquant de personnel en mesure de mener les recherches nécessaires et de réaliser l'indispensable travail de référence, les conseils ont dû s'en tenir au strict minimum, organiser des réunions à intervalles irréguliers et confier des tâches à des personnes déjà surchargées de travail.

Les conseils consultatifs ne peuvent critiquer et guider les actions des gouvernements visant à réformer l'appareil judiciaire qu'à condition qu'on les tienne au courant de tous les plans et projets en cours; or en règle générale les gouvernements n'ont fourni que très peu d'informations et de consultations utiles. Les soupçons de duplicité et de mauvaise foi qui pèsent sur le gouvernement ne peuvent que recevoir confirmation lorsqu'on refuse de payer du personnel qui saurait peut-être retracer, dans le dédale des structures administratives, des informations d'importance cruciale pour ces conseils consultatifs.

Malheureusement, les gouvernements ne sont pas les seuls à se désintéresser plus ou moins complètement des Indiens et Métis incarcérés : les organisations autochtones sont souvent coupables d'oubli envers leurs frères et soeurs en prison. Les délégués des détenus firent clairement savoir à la conférence d'Edmonton qu'ils n'avaient aucune part aux fonds versés *per capita* («par tête») aux organisations autochtones et aux conseils de bande.

Les délégués indiens lancèrent un appel aux organisations, leur demandant d'épauler leurs frères incarcérés et de s'en occuper. On put reconnaître, après la conférence, les mêmes visages à toutes les réunions des fraternités et des sororités. Peu après que les dirigeants autochtones eurent approuvé et présenté ces recommandations, la fraternité de Stoney Mountain organisa une petite conférence dans le pénitencier, afin de resserrer les liens entre les détenus et leurs communautés indiennes et métisses d'origine. Les invitations, dit-on, furent adressées à des douzaines de chefs dans la province, mais un seul s'y rendit. Il fallut annuler une deuxième réunion analogue, prévue pour le début de 1977, parce que les Indiens et Métis de l'extérieur ne manifestèrent aucun intérêt à ce sujet.

L'occasion se présentait de modifier les rapports traditionnels entre la bureaucratie judiciaire gouvernementale et les gens d'origine indienne; elle a été manquée. En fait, le gouvernement entendait, par cette unique conférence, faire taire les critiques croissantes qui s'élevaient chez les Indiens touchant l'injustice de la justice; il s'agissait d'un procédé pour gagner du temps, dont le succès est proprement effrayant. Les prisons engrangent encore un nombre effroyable d'autochtones. Mais l'aspect le plus

tristement ironique de cette affaire est peut-être que, depuis deux décennies, la lutte pour les droits autochtones a occulté sans le vouloir la lutte pour les droits des détenus indiens et métis. Dans l'intervalle, l'administration Trudeau s'entend avec les compagnies pétrolières et gazières et traite les droits ancestraux comme des privilèges.

Notes en fin de texte

1. Don Whiteside (sin a paw), Efforts to Develop Aboriginal Political Associations in Canada, 1850-1965 (Ottawa : Aboriginal Institute of Canada, première ébauche, 1974), p. 73.

2. La politique indienne du gouvernement du Canada (Ottawa : Imprimeur de la Reine, 1969), p. 6.

3. D. Bruce Sealey et Antoine S. Lussier, The Métis : Canada's Forgotten People (Winnipeg : Manitoba Métis Federation Press, 1975), p. 165.

4. Procès-verbaux et témoignages du Comité permanent des affaires indiennes et du développement du Nord canadien (Ottawa : délibération numéro 53 de la Chambre des Communes, 25 mai 1976).

5. Delia Opekokew, The Special Status of Indian People Within the Constitution of Canada (Toronto, non publié, 1977).

6. Alliance canadienne en solidarité avec les autochtones, CASNP Bulletin (volume 16, nº 3, octobre 1975).

7. Ibid.

8. Charles Hill, History of Native Brotherhoods and Sisterhoods (1977, non publié), p. 3.

9. Ibid., p. 1.

10. Entrevue avec Joseph Blyan, Edmonton, Alberta.

11. Hill, History of Native Brotherhoods; et

    CASNP Bulletin.

12. CASNP Bulletin, p. 18.

13. Lettre envoyée par Robert O'Conner du pénitencier de Joyceville au Symposium sur les autochtones et le système de justice criminelle, qui s'est tenu à l'université Carleton (Ottawa) le 21 octobre 1976.

14. Entrevue avec Ed Buller, Association nationale des centres d'accueil.

15. Entrevue avec Al Chartrand, Native Clan and Court Communicators, Winnipeg.

16. Chester Cunningham, "The Native Offender" in The Offender, éd. C.H.S. Jayewardene (Ottawa : Département de criminologie, université d'Ottawa, 1976).

17. Bulletin - Conseil consultatif canadien de la situation de la femme (Ottawa, février 1977).

18. Entrevue avec Any Anderson, Societé des Métis et des Indiens alliés, C.-B.

19. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits (Réserve de Serpent River, Cutler, Ontario : Woodland Studio, 1977).

20. Bulletin - Conseil consultatif canadien de la situation de la femme.

21. Conférence nationale sur les autochtones et le régime de justice pénal - Cahier d'information (Ottawa : Secrétariat des conférences intergouvernementales canadiennes, 1975), section 13, p. 6.

22. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits (Réserve de Serpent River, Cutler, Ontario : Woodland Studio, 1977), p. 178.

23. Bulletin - Conseil consultatif canadien de la situation de la femme.

24. Rapport du Groupe d'étude sur le rôle du secteur privé dans le domaine de la justice pénale, Participation communautaire dans le domaine de la justice pénale (Ottawa : Ministre de l'Approvisionnement et des Services, Canada, 1977), volume I, p. 82.

25. Société canadienne de criminologie, Les Indiens et la loi (Ottawa : Le Droit, 1967), p. 9.

26. C. Jefferson, Referral List of Recommendations from the Conference on Native Peoples and the Criminal Justice System (Ottawa : Ministry of the Solicitor General, 1975), p. 2.

En perspective

Les chapitres qui précèdent jettent un éclairage historique sur les rapports actuels entre les Indiens et la justice canadienne. Dans l'ensemble, les gens d'origine indienne courent le risque, plus que tout autre groupe ethnique au Canada, de se faire arrêter, de plaider coupable, de se faire aider par l'assistance juridique ou de comparaître sans l'aide de conseils juridiques, de se voir refuser la liberté conditionnelle, d'être incarcérés dans des prisons à sécurité maximale et de purger leur peine au complet. Cet état de choses résulte de facteurs dont la complexité est à l'image de la société elle-même. Certains de ces facteurs se rapportent à la loi et à son administration, tant aujourd'hui que par le passé. Pour les autres réponses, nous devons porter notre regard sur les conditions sociales, économiques et politiques.

Il vaut la peine, lorsqu'on étudie le fort taux d'incarcération des autochtones, de noter l'écart entre l'Est et l'Ouest, c'est-à-dire le taux beaucoup plus réduit chez les Indiens de l'Est par rapport à ceux de l'Ouest. Dans les Maritimes, la colonisation blanche, et ses répercussions sur les autochtones, atteignirent leur apogée il y a des siècles: de 1500 à 1763, les Français ont vécu parmi les tribus de l'Est et se sont mêlés à eux. Lorsque leurs alliés européens signent la Paix de Paris, les Indiens des Maritimes subissent eux aussi la défaite et doivent ensuite endurer l'imposition méthodique de la loi anglaise. Nous ne connaissons pas par le détail les effets de l'autorité judiciaire européenne sur les peuples de l'Aurore, mais nous savons que la colonisation blanche fut graduelle et que les rapports entre Indiens et Européens remontent à très loin.

Par contraste, les Prairies, le Nord et l'Ouest furent le théâtre de changements d'une effrayante brusquerie et intensité. La colonisation s'est produite essentiellement en deux vagues, la première après l'adhésion de ces régions à la Confédération canadienne, la seconde à la suite de la Deuxième guerre mondiale. La première immigration blanche se produisit peu après l'appropriation des territoires des tribus des plaines par des traités et par la force des armes; à cette occasion, la population autochtone fut confinée dans des réserves, ce qui équivalait à la bannir dans son propre pays. On mit sur pied un système d'apartheid, de ségrégation forcée qui fut monté par le gouvernement canadien et soutenu par les lois, les agents des Indiens, la police, les tribunaux et les prisons. Dans l'Ouest, la prise du pouvoir par le Blanc a été à la fois brutale et définitive.

Les Prairies et la côte ouest prirent un grand essor économique et démographique après la Deuxième guerre mondiale. Affranchis des laissez-passer qui les avaient tenus prisonniers, les Indiens des réserves arrivent dans les villes en nombre croissant. Brusquement, des réserves indiennes et des colonies métisses cachées loin des

regards depuis de longues années se trouvent à côté d'une ville. À mesure que l'agriculture, la production pétrolifère et gazière et l'exploitation forestière empiètent sur les territoires de chasse et de piégeage, gagne-pain des Indiens et Métis, les conditions dans les réserves se détériorent gravement. Le début des années 1950 voit l'amorce d'un mouvement migratoire qui entraîne les Indiens et Métis dans la ville, en quête d'un emploi, ou pour fuir la réserve et ses conditions coloniales.

Pour la première fois en près d'un siècle, les Indiens et les non-Indiens se trouvent face à face. Le milieu urbain donne l'avantage à la population blanche. Chez les Indiens, le taux de chômage effarant résulte de l'absence de compétences utiles en milieu urbain, ainsi que de la discrimination fondée sur la couleur de la peau (en 1971, le ministère des Affaires indiennes a évalué à environ 68 p. 100 la proportion d'Indiens au chômage en milieu urbain). Les quartiers mal famés deviennent le refuge des Indiens et Métis, perdus dans la ville, tandis que l'alcoolisme et la toxicomanie leur fournissent un refuge contre la réalité :

> «Le quartier mal famé a l'avantage, pour l'Indien qui vient s'établir en ville, de réduire la tension provoquée par l'opposition entre son désir de vivre en ville et son besoin intense d'échapper à un milieu où dominent des non-Indiens de classe moyenne. Un tel quartier, forcément situé en ville, le protège aussi du grand courant de la vie extérieure.»[1]

À la dernière rencontre directe entre les races blanche et rouge, le Blanc était perdu dans le monde de l'Indien. Bien accueilli, l'Européen apprit de l'Indien les moyens de survivre dans ce milieu naturel, puis se développa sous sa direction. Cette fois, la situation était renversée, puisque l'Indien pénétrait dans la ville, domaine du Blanc. Mais il ne devait s'attendre à aucune aide au milieu du XX[e] siècle, pas plus d'ailleurs qu'aujourd'hui. La main tendue par l'Indien, la même qu'il avait ouverte autrefois dans un geste d'amitié, ne rencontra qu'un poing fermé. Beaucoup de ces pauvres immigrants indiens et métis se retrouvèrent devant un tribunal ou dans une cellule de prison, souvent quelques jours à peine après leur arrivée en ville.

Le mouvement vers les grands centres n'a cessé de s'amplifier, en même temps que les grandes villes empiètent sur les réserves. La ville exerce un attrait particulièrement fort sur les jeunes Indiens et Métis; en 1977, la Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits a demandé à 316 détenus, dans des pénitenciers fédéraux, l'âge auquel ils étaient partis de chez eux, et celui de leur première arrestation : «75 p. 100 des Métis, 76,1 p. 100 des Indiens non inscrits et 66,1 des Indiens inscrits étaient partis à 16 ans ou avant... Quelque 88 p. 100 des non-inscrits, 33 p. 100 des Métis et 67,27 p. 100 des inscrits avaient subi leur première arrestation avant l'âge de 16 ans»[2].

Les changements apportés aux politiques de l'éducation ont contribué à l'augmentation du nombre d'enfants indiens et métis dans les villes; dans les années qui précèdent et suivent 1950, les pensionnats sont remplacés en grande partie par l'éducation en milieu urbain, où les enfants indiens résident dans des foyers d'accueil ou nourriciers. Souvent, les élèves métis occupent des bidonvilles dans les faubourgs des villes des plaines. Ainsi, les enfants d'origine indienne se trouvent dans un milieu étranger et hostile, aussi bien à l'école que dans leur foyer d'accueil blanc. Comment s'étonner que des jeunes démunis de tout soutien, sauf celui de leurs jeunes frères dans la même situation qu'eux, invitent la tutelle de l'État et l'emprisonnement? Les lois fédérales et provinciales actuelles permettent de confier les enfants à la «garde» du gouvernement et, au besoin, à les incarcérer pour des motifs qui seraient jugés trop vagues s'il s'agissait d'adultes, par exemple l'indocilité, l'incorrigibilité, l'école buissonnière et l'immoralité sexuelle. Beaucoup d'enfants qui vivent seuls en ville ont eu à répondre de telles accusations devant un tribunal. Les enfants n'ont pas automatiquement le droit à un avocat, ni celui de garder le silence; les procédures ordinaires des tribunaux pour déterminer la culpabilité ou l'innocence sont remplacées par une méthode officieuse, dont le but est d'établir «ce qui est dans le meilleur intérêt de l'enfant», tout cela toutefois sous la menace des sanctions de l'État. Ainsi s'explique l'augmentation vertigineuse du nombre de jeunes Indiens qui comparaissent devant des tribunaux pour enfants et pour la famille, et qui sont gardés dans des institutions d'État. De récentes statistiques illustrent cette dure réalité :

> «Au Manitoba, on comptait 927 Indiens inscrits dans divers services de garde au 30 juin 1977, soit 25 p. 100 environ de la population d'enfants; ces chiffres se rapportent uniquement aux Indiens inscrits, et seulement à ceux placés en vertu de la *Child Care Act*, à l'exclusion des enfants relevant de la *Loi sur les jeunes délinquants*. Au 31 mai 1977, l'Ontario comptait 377 pupilles et environ 300 jeunes d'origine indienne en liberté conditionnelle, soit environ 25 p. 100 du total. La proportion grimpe à 40 p. 100 en Colombie-Britannique. L'Alberta ne tient pas de registre quant à l'origine raciale des jeunes.»[3]

Selon une enquête officieuse menée par des assistants parajudiciaires des tribunaux de l'Alberta, jusqu'à 50 p. 100 des enfants qui comparaissent devant le tribunal seraient d'origine autochtone[4].

Le rapport de la Commission d'enquête (d'où est tirée la citation ci-dessus) ajoute que «tous ces chiffres sont très élevés, compte tenu de la faible proportion d'autochtones dans l'ensemble de la population. Cela est très préoccupant au vu du grand nombre d'autochtones actuellement incarcérés dans des établissements pour adultes, tant fédéraux que provinciaux, qui ont des antécédents

semblables»[5]. En d'autres termes, nous devons nous attendre à une escalade des taux d'incarcération dans les années à venir si les conditions actuelles sont maintenues.

On ne peut véritablement comprendre les démêlés des Indiens avec la loi du Blanc qu'à condition de remonter très loin dans l'histoire et de saisir la profonde «altérité» de la justice européenne par rapport à la justice traditionnelle des Indiens. Tout système de justice est une création individuelle ou naturelle, l'émanation en quelque sorte de l'histoire, de la religion, de l'environnement, des structures politiques et des valeurs de la société en question. Nous espérons avoir montré, dans les parties de l'ouvrage portant sur la justice parmi les tribus indiennes, que ces tribus ont su, au fil des siècles, trouver moyen d'ordonner chaque aspect de la vie. Ces différentes manifestations de la justice peuvent toutes s'inscrire dans quatre catégories de base, selon la nature de l'activité économique de la tribu.

Les sociétés de chasseurs, regroupant les tribus migratoires des Athapascans dans les forêts du Nord-Ouest et les Naskapis-Montagnais à l'Est, ne comptent que très peu de lois, mais elles sont essentielles à la survie du groupe. L'individu est toutefois astreint à un code très strict, fondé sur les croyances religieuses. Dans les deux régions, les groupes familiaux parcourent seuls les territoires de chasse, de sorte que des lois complexes sont non seulement inutiles, mais d'application très malaisée. Aussi l'exécution capitale ne vient que très exceptionnellement punir les infractions aux lois de la collectivité, même s'il s'agit d'un meurtre. Dans ces lieux éloignés, la vie est excessivement rude, et par conséquent précieuse; la mort du chasseur peut conduire à celle de sa famille, voire nuire à l'ensemble de la communauté.

Les Indiens des plaines forment eux aussi des sociétés de chasseurs migratoires; toutefois, le bison leur procure la plupart de leur nourriture et de leurs biens. Au contraire des autres sociétés de chasseurs, qui ne peuvent subsister qu'à condition de se séparer en petits groupes, les nations des plaines doivent organiser de grands rassemblements de chasseurs en vue de se ravitailler pour l'année. Les campements d'été se remplissent parfois de milliers de personnes. Ainsi, les tribus des Prairies vivent l'hiver selon le même code de justice individuel que leurs frères chasseurs, mais, l'été venu, elles doivent temporairement adopter des lois suffisamment efficaces pour éviter que les grands villages formés par les tribus ne sèment la panique parmi les troupeaux et ne provoquent la famine générale. Le maintien de l'ordre est assuré par des sociétés de guerriers. L'influence des chefs élus grandit durant les rassemblements d'été, pour leur permettre d'adopter les lois temporaires qui assureront la paix et préserveront la communauté à cette période cruciale.

Sur la côte, la mer fournit une bonne partie de l'alimentation des tribus, qui tendent à vivre plus sédentaires que les tribus mentionnées précédemment. Disposant de pouvoirs stables et étendus, le chef intervient plus souvent dans les litiges criminels et civils que son homologue dans les sociétés de chasseurs. La société est plus structurée, notamment dans l'Ouest, chaque classe dans la communauté étant astreinte à une foule de règles. La peur de perdre son statut et le respect des autres fournit l'aiguillon qui incite chacun à observer les règles établies.

Dans le centre de l'Amérique du Nord, les sociétés agricoles fondent d'importantes villes permanentes. La complexité de leur existence oblige ces tribus à établir des règles régissant avec minutie chaque aspect de la vie. Ainsi, les Iroquois constituent une ligue et adoptent une constitution en vue de maintenir la paix parmi les communautés de la région. Un système compliqué, mais efficace, dicte le choix du gouvernement commun, de même que les modes de protection contre l'abus des pouvoirs considérables dont sont investis les sachems. Les Six-Nations attachent une telle importance à la préservation de la paix et de la sérénité que la violation d'une loi de la Confédération est le plus souvent punie par la restitution et l'indemnisation. De même que chez certaines bandes de la côte est, le clan, et non le particulier, s'occupe du règlement des offenses.

Partout, le pouvoir exercé par les chefs politiques et par les dirigeants de l'économie est tempéré par l'opinion publique, qui exprime souvent, et avec force, sa façon de voir sur les sujets d'actualité. Dans toutes les tribus, la famille constitue l'unité de base sur le plan social, économique et politique; c'est principalement elle qui propose et rétablit la paix. Le particulier doit apprendre à se maîtriser, pour le bien spirituel et physique de sa communauté.

Les lois du Canada reposent, avec quelques modifications, sur la common-law et les principes britanniques; pour sa part, la justice anglaise est issue du régime féodal, de la notion de pouvoir central dirigé par un monarque, du christianisme et de la morale protestante. On peut avancer quelques généralisations touchant les différences entre le droit anglo-canadien et les éléments caractéristiques de la justice indienne traditionnelle :

Justice anglo-canadienne	Justice indienne traditionnelle
-Lois établies par les représentants élus	-Lois établies par la communauté, en fonction des traditions et du consensus
-Lois rattachées à l'économie humaine, et donc complexes et nombreuses	-lois rattachées à l'environnement naturel; le droit coutumier connaît peu d'actes universellement condamnés
-Assise morale de la loi : morale protestante et christianisme	-codes de conduite reposant sur les religions traditionnelles
-Délits personnels perçus comme une violation de la paix de l'État, représenté par le monarque	-offenses personnelles perçues comme une transgression contre la victime et sa famille; la communauté s'implique seulement si la paix publique est menacée
-Lois administrées par les représentants de l'État, sous forme d'institutions sociales reconnues ou exploitées officiellement	-la loi est le plus souvent administrée par la partie offensée (famille, clan ou tribu) par le biais d'une médiation ou de négociations
-Contrôle social assuré par la force et les punitions	-maintien de la paix ordinairement assuré par l'arbitrage et l'ostracisme
-Société individualiste, qui a recours à la loi pour protéger la propriété privée	-société à base communautaire; pas de protection juridique de la propriété privée; terres détenues en fiducie par un particulier, mais protégées par le groupe

Des groupes d'intérêts non indiens ont exploité les lois des Européens, de la Compagnie de la Baie d'Hudson et du Canada pour asseoir et contrôler leurs bases d'opérations dans le «Nouveau-Monde». Les peuples autochtones servirent tout d'abord d'armées pour ces intérêts, sous prétexte de la réalisation d'objectifs communs, mais purent toutefois conserver plus ou moins intacte leur justice traditionnelle.

Mais lorsque les combats ont cessé et que l'une des puissances belligérantes a crié victoire, les nations indiennes dans les limites de la colonie anglaise ont d'ores et déjà perdu une bonne

partie de leur autonomie politique. Les proclamations et lois de la Couronne et de ses agents portent atteinte à la souveraineté indienne; les Anglais exercent leur pouvoir par la force des armes dans les régions boisées du centre du continent et sur la côte est. Les vastes étendues de la partie nord-ouest de la colonie anglaise sont cédées à un monopole commercial, qui reçoit en outre le pouvoir d'imposer aux peuples indigènes, pour plusieurs générations, des lois qui ne profitent qu'à lui. Minées par la faim et par la maladie, les tribus des plaines et du Nord se voient contraintes de conclure des traités. Des lois spéciales étouffent brutalement toute vélléité de plainte ou d'indépendance des tribus.

Les nations indiennes eurent constamment à payer le prix pour avoir défié la Couronne et ses représentants. L'armée et la police firent taire les alliés des Français à l'Est, les tribus du Centre qui s'étaient révoltées sous la direction habile de Pontiac, et les Métis et Cris qui se plaignaient du traitement que leur infligeait le Canada. En réalité, une bonne partie du territoire du Canada actuel a été arraché sous la menace ou par la force, avant que la loi britannique ne finisse par s'imposer.

On peut dire que les lois du Canada se fondent en gros sur les exigences et la moralité d'un Anglais moyen du XIX[e] siècle, avant que le vote ne soit accordé aux Indiens et aux femmes, et que les Canadiens français ne se soient libérés du carcan de peuple conquis. Le Code criminel en fournit un exemple frappant : avant la Confédération, le droit pénal anglais fut imposé, sans modifications, à toutes les parties de l'Amérique du Nord; après 1867 :

> «L'essentiel de ce droit pénal demeure en vigueur, mais les pouvoirs de modification sont transmis au tout nouveau gouvernement fédéral. À ce stade, le Canada est donc dépourvu de système unifié de droit pénal (sauf dans la mesure où il fonde ce droit sur la common-law)... En 1892, au terme de cinq années d'étude, le Code criminel est présenté par le Procureur général du Canada, qui déclare que la Loi s'est inspirée de l'ébauche du Code anglais présentée au Parlement anglais en 1880, du Stephen's Digest of the Criminal Law (éd. de 1887) et du Burbidge's Digest of the Canadian Criminal Law (éd. de 1889), enfin du droit législatif canadien.»[6]

Curieusement, le Code britannique sur lequel se fonde en grande partie le Code criminel canadien de 1892 fut présenté à deux reprises au Parlement britannique, et refusé les deux fois.

Beaucoup de conséquences découlent du fait que le droit pénal canadien se fonde sur la common-law britannique :

> «Historiquement, le droit pénal en Angleterre ne repose pas sur des analyses logiques. La partie de ce droit qui découle des décisions des juges trouve sans doute son origine dans ce qui,

> à leurs yeux, est répréhensible, et donc socialement préjudiciable; quant au droit législatif, il fut créé afin de répondre à des situations spéciales qui appelaient des mesures correctives. Comment s'étonner, dans ces conditions, que le droit pénal soit perçu comme un code de droit positif qui intègre à la fois des notions de faute morale et de préjudice social? Beaucoup d'infractions criminelles trouvent leur origine dans des préceptes religieux, mais plus encore ont été établies afin de préserver les avantages sociaux et politiques de la couche dominante de la société. Il en résulte une espèce de pot-pourri de mesures pénales plus ou moins répressives, mais mal définies et mal assorties.»[7]

Dès les premiers contacts, la question de l'application des lois non indiennes a empoisonné les rapports entre Indiens et Blancs. La loi a servi à contrôler chaque aspect de la vie (et de la mort) des Indiens : on l'a invoquée pour interdire l'émancipation politique des Indiens, sous prétexte que les tribus perdraient les droits ancestraux que leur garantissaient théoriquement les traités et proclamations. Prenant appui sur la *Loi sur les Indiens*, on a interdit les cérémonies, la religion, l'autonomie politique, les pressions politiques et les alliances des Indiens. La liberté de mouvement a été pratiquement suspendue au moyen d'un système de laissez-passer, tout à fait illégal, qu'ont pratiqué la PCNO et le ministère des Affaires indiennes. Les autorités blanches ont observé les lois (et les traités) quand cela a fait leur affaire, mais les ont ouvertement transgressées quand elles ne leur convenaient plus : la construction du CP dans les territoires indiens en fournit un exemple frappant. Jusqu'à très récemment, la loi prévoyait des offenses applicables uniquement aux Indiens, touchant entre autres la possession de boissons alcooliques et l'accomplissement de certains rites traditionnels.

En outre, la loi a été appliquée aux Indiens d'une manière choquante pour qui croit aux principes de la justice britannique : une charte royale, accordée à une poignée d'hommes d'affaires anglais, confère à leurs employés le pouvoir d'administrer la justice dans leur Nouveau-Monde, à des milliers de milles de distance; l'agent des Indiens, commandant en chef des réserves, a le droit légal (et l'encouragement officiel) de faire fonction de juge de paix, et de recevoir en paiement la moitié des amendes; pendant 30 ans, la PCNO a le pouvoir d'arrêter les habitants des plaines, de les juger, de les emprisonner et de les exécuter.

Néanmoins, il se trouve encore des Canadiens qui s'étonnent d'entendre les autochtones du Canada cracher leur mépris, et même leur haine, envers la loi du Blanc et ses exécutants.

L'appareil judiciaire occidental a toujours eu le dessus dans ses rapports avec les peuples indiens et métis; on leur a imposé des lois sans les consulter, ni tenir compte de leurs traditions, valeurs et notions du bien. Au lieu de défendre les Indiens et

Métis en tant que partie intégrante de la société canadienne, les lois du Canada n'ont servi qu'à protéger la société blanche; aussi, beaucoup d'Indiens et de Métis manquent de respect envers la loi canadienne pour la simple raison que c'est la loi du Blanc.

Les Indiens et Métis se font une idée radicalement différente de ce qui constitue un délit, des entités qui devraient juger les délits, des notions de culpabilité et d'innocence, de la forme que devraient prendre les condamnations; la justice canadienne leur paraît trop souvent obscure, rebutante et sans rapport avec la réalité. De plus, les offenses spéciales prévues par la *Loi sur les Indiens* et ses prédécesseurs ont fait une entorse au principe qui régit théoriquement la droit canadien : l'égalité devant la loi.

La théorie du droit, les délits, les procédures judiciaires, l'application des lois, tout cela est souvent dur à comprendre lorsqu'on provient d'une culture aussi radicalement différente que l'est celle des Indiens et Métis. Dans la plupart des réserves, il est encore normal de pénétrer dans une maison ou une remise pour y faire un somme; un tel acte, en ville, est assimilé à l'«introduction par effraction». L'Indien qui confesse ce crime se retrouve souvent dans une cellule de prison. Dans les endroits isolés, un autochtone peut emprunter un fusil ou autre article sans permission, parfois indéfiniment, avec le consentement du propriétaire si l'intéressé en a grand besoin. Dans la communauté blanche, cela porte le nom de «vol». Dans les communautés écartées, le citoyen peut être appelé, par le chef et le conseil, à punir une entorse au code traditionnel; son acte peut le faire condamner comme un criminel par un tribunal canadien, alors qu'il n'a fait qu'essayer de venir en aide à sa communauté. Par ailleurs, il arrive qu'un Indien se rende coupable de violence, voire de meurtre, envers un autre Indien, et s'en tire avec une légère condamnation, alors que la justice traditionnelle se serait montrée beaucoup plus sévère. L'accusé indien plaide souvent coupable quand il comparaît devant le tribunal, parce qu'il ignore que plaider «non coupable» ne veut pas dire qu'il n'a pas commis l'acte, mais simplement que l'État ne peut pas le prouver.

L'ignorance de la loi, l'incapacité de communiquer en anglais ou en français, la pauvreté (c'est-à-dire l'impossibilité de payer les amendes), le manque d'instruction aggravent encore les difficultés qui confrontent l'Indien ou le Métis arrêté, accusé et jugé pour un délit qui n'est pas une faute aux yeux des Indiens. Ces facteurs continuent à jouer même en prison : trop souvent, le détenu d'origine indienne qui a finalement saisi le fonctionnement de la prison et des programmes de libération n'est pas en mesure, sans assistance, d'en tirer profit. La notion même de l'emprisonnement est une invention du Blanc.

La discrimination est un phénomène insaisissable; difficile à prouver, elle est pourtant omniprésente dans les discussions des Indiens sur la justice du Blanc. On pourrait faire valoir que la

justice canadienne est discriminatoire, en ce sens qu'elle conforte un préjugé culturel. Il nous appartient d'examiner à qui les lois profitent vraiment.

Tandis que la police s'affaire à arrêter des Indiens en état d'ébriété, de riches sociétés qui emplissent de poison nos rivières s'en tirent avec des amendes pour avoir semé la mort tout à l'entour de ces plans d'eau. Tandis que des Indiens se font incarcérer pour non-paiement d'une amende, beaucoup de non-Indiens coupables du même délit sortent librement du tribunal parce qu'ils ont de l'argent plein les poches. On dit à l'Indien que la même loi s'applique à tous, mais les cellules qui avoisinent la sienne enferment presque uniquement des pauvres et des personnes appartenant à des minorités.

Il est malheureusement possible d'affirmer que le respect de la loi au Canada est inégal dans le meilleur des cas. Toutes sortes de délits selon nos lois - marijuana, fraude fiscale, conduite sans le port de lunettes ou en état d'ivresse, vol de fournitures ou de matériel de bureau, falsification de demandes de remboursement, nuisance publique ou ivresse dans un lieu public - sont pourtant commis tous les jours par certains groupes dans notre société, sans crainte de poursuites ou de punitions. Nous devons donc poser la question : comment sont appliquées les lois, et contre qui? Si nous partons du principe que les échelons inférieurs de la société sont davantage portés sur le crime, nous soumettons ces groupes à une surveillance et à un contrôle plus rigides; inévitablement, nos attentes se réalisent. Il est bien certain que le corps judiciaire affectera plus de personnel à la détection des crimes et aux poursuites contre les Indiens s'il croit que ce segment de la société commet plus de crimes, notamment en zone urbaine. Les Indiens sont vulnérables à de telles présuppositions, qui laissent la voie libre à l'intervention de l'État. Combien de Blancs pour qui l'Indien n'est qu'une brute ivre et paresseuse remarquent celui qui se roule dans le caniveau, mais ne voient pas les dix qui le frôlent tandis qu'ils se rendent au travail?

> «Tant que les organismes d'application de la loi seront asservis aux volontés et aux souhaits des classes moyenne et supérieure, mais pourront se conduire comme ils l'entendent envers les classes inférieures, sans crainte de représailles, le système judiciaire continuera à opérer une très forte discrimination entre les classes. On ne changera absolument rien à cet état de choses en modifiant les exigences scolaires ou le processus de socialisation des personnes qui occupent des postes dans le système. La situation ne s'améliorera que du jour où les classes inférieures jouiront de pouvoirs politiques et économiques analogues à ceux des classes moyenne et supérieure... Sans doute, l'histoire moderne de la plupart des nations n'invite guère à l'optimisme quant à la possibilité d'établir un système de justice qui soit juste envers tous les groupes, sans égard à leur pouvoir politique ou économique.»[8]

La discrimination se fait insidieuse mais discrète lorsqu'on prive un groupe de la possibilité de bénéficier des mêmes services que tout le monde, pour des raisons qui échappent à son contrôle, comme l'isolement ou la pauvreté.

«The past, it just crumbles, the future, just threatens» (Buffy Sainte-Marie, chanteuse)[9] (Le passé tombe en ruines, l'avenir n'est que menaces). La moitié de la population d'Indiens inscrits est âgée de moins de seize ans[10] (on ne dispose pas de statistiques sur les Indiens non inscrits et les Métis). La «crise carcérale» atteint surtout les jeunes d'origine indienne; il est à craindre que la génération montante subisse le même sort si elle doit faire face aux mêmes obstacles.

Nous avons beaucoup à apprendre du passé; il contient aussi en germe tout l'avenir, à moins que nous sachions y apporter les grands remèdes nécessaires. Nous devons remettre en question l'ensemble de nos idées concernant le droit au Canada et l'administration de la justice relativement aux peuples indiens et métis. Nous devons, plus que jamais dans notre histoire, procéder à un examen public de toutes sortes d'idées reçues : l'égalité de tous devant la loi, le fait que la loi traduise la moralité des Canadiens (même s'il s'agit de la majorité) et qu'une même loi criminelle doive s'appliquer dans toutes les régions, l'équité des procès, enfin la loi comme solution efficace aux problèmes sociaux et économiques. Mais cela ne suffira pas à endiguer la vague actuelle d'emprisonnement d'Indiens et de Métis.

Notes en fin de texte

1. Hugh Brody, Les Indiens dans le quartier interlope (Ottawa : Information Canada, 1971), p. 71.

2. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits (Réserve de Serpent River, Cutler, Ontario : Woodland Studio, 1977), pp. 137 et 138.

3. Ibid., p. 125.

4. Chester Cunningham, Alberta Native Counselling Services.

5. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits, p. 126.

6. Alan W. Mewett et Morris Manning, Criminal Law (Toronto : Butterworth & Co., 1978), pp. 4 et 5.

7. Ibid., p. 10.

8. W.J. Chambliss, Crime and the Legal Process (Toronto : McGraw-Hill Book Co., 1969), p. 422.

9. Buffy Sainte-Marie, "My Country 'tis of Thy People You're Dying", tiré de son album : Native North-America Child : An Odyssey, 1974.

10. Fraternité des Indiens du Canada, Fact Sheet on Economic and Social Conditions for Canadian Indians (Ottawa, 1975), p. 1.

Oser se regarder...

Au fil des siècles, les Indiens ont parfois exprimé des opinions et formulé des observations concernant le comportement et le caractère du Blanc, ainsi que le traitement qu'il a infligé aux premiers habitants de ce continent. Voici un «florilège» de ces opinions :

«Vous connaissez nos coutumes. Si un Blanc qui traverse notre pays pénètre dans l'une de nos cabanes, il est toujours accueilli comme je le fais aujourd'hui. Nous le séchons s'il est mouillé, nous le réchauffons s'il a froid, nous lui donnons à manger et à boire pour assouvir sa faim et sa soif; puis nous étendons des peaux lisses pour qu'il puisse se reposer et dormir. Mais si je pénètre chez un Blanc à Albany, et que je lui demande à manger et à boire, il me répond : "As-tu de l'argent?" Si je n'en ai pas, il dit : "Sors d'ici, chien d'Indien!".»[1]

- Canassatego, un chef des Onondagas

«Car, disent-ils [les Micmacs], vous ne cessez de vous entrebattre et quereller l'un l'autre; nous vivons en paix. Vous estes envieux les uns des autres, et détractez les uns des autres ordinairement; vous estes convoiteux, sans libéralité et miséricorde : quant à nous, si nous avons un morceau de pain, nous le partissons entre nous.»[2]

Relations des Jésuites

«C'est chose étrange, disent-ils [les Indiens de l'Est], que depuis que la prière est entrée dans nos cabanes, nos anciennes coutumes ne nous servent plus de rien; et pourtant, nous allons tous mourir pour les avoir négligées... Mais la faute en est à vous : car si vous étiez restés chez vous, sans nous parler de Dieu, il ne nous dirait mot, puisque nous ne connaîtrions ni lui, ni sa volonté. Vous feriez donc bien mieux de rentrer chez vous et de vivre en paix; car c'est vous qui êtes cause que nous mourons... Nous vous écoutons tous les jours crier vos prières. C'est une chose étrange que vous ne puissez rester silencieux.»[3]

Relations des Jésuites

«Car en vérité ce n'est pas une nation [les Algonquins] de voleurs. Plaise à Dieu que les chrétiens qui vont parmi eux ne leur donnent un si mauvais exemple. Mais aujourd'hui, si l'on soupçonne un sauvage de vol, il vous lance aussitôt une belle défense à votre face : "Nous ne sommes pas voleurs comme vous..."»[4]

Relations des Jésuites

«...ensuite les guerres que les Français ont eu les uns contre les autres pour se déposséder par leur ambition & l'envie

d'avoir tout : ce que les Sauvages sçavent bien dire, quand on leur représente qu'il ne faut pas dérober ny piller des navires, car ils répondent aussi-tost, que nous le faisons bien entre nous.»[5]

- Nicholas Denys

«Les marchands (je veux dire par là ceux qui traitent avec les Indiens) ont la réputation parmi ces derniers de menteurs, de gens de peu de crédit à qui il ne faut jamais se fier, qui ne songent qu'au profit et aux pertes et voient toutes choses à travers le prisme de leur façon particulière de penser.»[6]

- Cadwallader Colden

«Les autochtones... n'accorderaient aucun respect à quelqu'un qui se comporte de façon aussi malhonnête et fourbe.»[7]

- Alexander Mackenzie

«Les sauvages ont la plus heureuse mémoire du monde. Ils peuvent reporter si loin leur souvenir que, lorsque nos gouverneurs ou leurs députés traitent avec eux de guerre, de paix ou de commerce, et font des propositions contraires à ce qui fut offert trente ou quarante ans plus tôt, ils répondent, que les Français sont déloyaux et changent d'avis à chaque heure, qu'il s'est écoulé tant d'années depuis qu'ils ont dit ceci ou cela; et pour le confirmer, ils apportent le collier de porcelaine (ceinture wampum) qui leur a été donné à cette occasion.»[8]

- Louis Armand Lahontan

«Ce qui est arrivé à Fred Quilt[1] n'a rien de nouveau pour les autochtones du Canada. Chaque jour, des frères et soeurs meurent dans ce pays par la faute du racisme brutal et virulent et de ses agents... Nous ne devons pas nous borner à exiger une enquête judiciaire. Il est absolument peine perdue d'essayer d'améliorer les rapports entre les autochtones et la Gendarmerie royale; après tout, la fonction officielle de la police est de nous intimider, de nous surveiller, de nous tenir bien sages. Les gendarmes ne font que réagir à l'image qu'ils se font de nous - celle de sauvages.»[9]

- Howard Adams

([1]Fred Quilt meurt le 30 novembre 1971 des suites des blessures reçues deux jours plus tôt, lors de son arrestation par la GRC en C.-B. À l'issue d'une enquête très controversée et d'un appel, la Cour suprême de la C.-B. finit par conclure que M. Quilt est mort des suites d'une «atteinte contondante indéterminée» entre le moment où il sort de sa voiture et celui où il est escorté jusqu'à la voiture de police[10].)

Les Indiens et Métis se sont formé une image peu flatteuse de l'Européen et de ses descendants : égoïstes, tapageurs, perfides, malhonnêtes, possessifs, matérialistes, pleins de préjugés et cruels. Nous laissons au lecteur le soin de déterminer la justesse de cette condamnation, à la lumière des relations entre les deux groupes.

Notes en fin de texte

1. Lewis H. Morgan, League of the Ho-He-No-Sau-Nee or Iroquois (New York : Burt Franklin, 1901), volume I, p. 320.

2. R.G. Thwaites, éd., The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791 (Cleveland, Ohio, 1896), volume I, p. 173.

3. Ibid., volume 25, pp. 209 à 211.

4. Ibid., volume 30, pp. 105 à 109.

5. Nicholas Denys, Description géographique et historique des costes de l'Amérique septentrionale, Champlain Society, 1908, p. 605.

6. Cadwallader Colden, The History of the Five Nations Depending of the Province of New York in America (London : Cornell University Press, 1969, p. 100.

7. Alexander Mackenzie, Voyages from Montreal through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in 1789 and 1793 (New York : Albertan Book Co., 1922), volume I, p. xxxiii.

8. Louis Armand Lahontan, Les voyages de Lahontan (Paris, librairie Plan, 1900), p. 222.

9. Lorne et Caroline Brown, An Unauthorized History of the RCMP (Toronto : James Lewis & Samuel, 1973), p. 154.

10. Ibid., pp. 154 à 164.

De nouveaux choix

> «Et il faut bien penser qu'il n'y a chose à traiter plus pénible, à réussir plus douteuse, ni à manier plus dangereuse que de s'aventurer à introduire de nouvelles institutions; car celui qui les introduit a pour ennemis tous ceux qui profitent de l'ordre ancien, et n'a que des défenseurs bien tièdes en ceux qui profiteraient du nouveau.»[1]
>
> Mchiavelli, Le Prince

Nous ne pouvons espérer ralentir l'afflux d'Indiens et de Métis devant nos tribunaux, et dans nos prisons, qu'au prix de changements radicaux de notre système judiciaire. Plusieurs options se présentent à nous, mais elles n'auront pas de succès, même modeste, à moins que certaines conditions ne soient remplies.

Il faut absolument, pour commencer, que ceux qui édictent et administrent les lois soient pénétrés de la nécessité de faire évoluer notre système judiciaire; les solutions ne seront trouvées qu'avec la permission et la collaboration des personnes au pouvoir. Toutes sortes de rapports, groupes de travail et commissions sur la justice canadienne (entre autres le Rapport Archambault, le Rapport Fauteux, le Rapport Ouimet, les mémoires de la Commission de réforme du droit et le Rapport du sous-comité parlementaire sur les institutions pénitentiaires) ont formulé les mêmes recommandations fondamentales, qui reviennent à modifier de fond en comble le système judiciaire. Ces changements sont nécessaires pour remédier aux carences du système, que son vague mandat n'a pas suffi à rendre juste et efficace. L'appareil judiciaire se fait plus humain, des opinions ont été exprimées librement, mais les gouvernements n'ont toujours pas mis en oeuvre les politiques et les lois qui seules pourraient réorienter la nature des lois et du processus judiciaire.

Depuis 25 ans, les gouvernements assument de plus en plus de pouvoirs législatifs et administratifs sur les institutions juridiques et sur les établissements correctionnels. Or tous les changements que nous proposons, dans les pages qui suivent, supposent que la bureaucratie renonce à certaines de ses attributions. Le système judiciaire officiel doit se résigner à partager ses fonctions avec les citoyens et les groupes privés, en l'occurrence les autochtones.

L'histoire nous fournira ici encore une leçon salutaire pour guider notre quête. L'expérience a démontré que les programmes, politiques et lois ont de fortes chances d'échouer si on essaie de les imposer aux gens d'origine indienne. Souvent, les programmes appliqués par Ottawa se révèlent aussi inadaptés que ceux qu'ils remplacent, et parfois désastreux. Il faut, pour véritablement innover et collaborer, apporter des changements utiles, élaborés conjointement par les autochtones et par le gouvernement.

L'une des options concerne l'embauche d'autochtones à tous les échelons du processus juridique et correctionnel. À l'heure actuelle, les juges, avocats, policiers, gardiens, conseillers, psychiatres et agents de libération conditionnelle et de probation sont pour la plupart non indiens : «Ce fait non seulement se révèle aliénant pour la grande majorité des autochtones qui transitent dans le système, mais de plus il augmente les risques de méprise et de discrimination.»[2]

Ainsi, la majeure partie des juges sont originaires de la couche professionnelle et protestante de la société. Dans une étude intitulée Sentencing as a Human Process, J. Hogarth a observé «qu'il a été démontré de plusieurs façons que les magistrats voient le monde de manière subjective, conformément à leurs motivations et finalités personnelles»[3]. Dans l'exercice de ses pouvoirs discrétionnaires, le juge qui prononce la peine d'un Indien est souvent influencé par sa propre perception du délit et par l'origine ethnique de l'accusé. De même, la police et les procureurs s'en réfèrent souvent à leur propre vécu quand ils décident s'ils doivent ou non arrêter une personne et l'inculper. Ce préjugé est particulièrement inquiétant si l'on songe que les arrestations d'autochtones sont presque toujours le fait de policiers non autochtones (la Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits note que près de 99 p. 100 de son échantillon représentatif de détenus fédéraux autochtones ont été arrêtés par des policiers autres que des gendarmes des réserves)[4].

Nous confions à une poignée de gens le soin de décider, au nom de la société, s'il faut procéder à l'arrestation, lancer un avertissement ou saisir une instance supérieure, inculper de l'infraction la moindre ou la plus grave, remettre en liberté, imposer une amende, incarcérer, accorder la probation, envoyer les gens dans des établissements à sécurité maximale, moyenne ou minimale, et accorder la liberté conditionnelle. L'exercice du pouvoir discrétionnaire se fonde sur une solide connaissance personnelle, de la part du décideur, du vécu de la personne qui est à sa merci, et par conséquent du danger qu'il constitue pour les autres ou pour lui-même. En outre, on ne peut «extraire» un prévenu du cycle judiciaire qu'en fonction de l'existence, supposée ou réelle, d'autres ressources possibles. Enfin, ceux qui vivent à la campagne (comme c'est le cas de beaucoup d'autochtones) sont désavantagés dans notre société centralisée, car la plupart des ressources se trouvent dans les grands centres et sont gérées par des citadins.

Nous courrions moins de risques de voir les pouvoirs discrétionnaires utilisés à mauvais escient si des Indiens et Métis étaient présents à tous les stades du processus judiciaire. Un policier autochtone, qui connaît la structure politique de la réserve, pourrait, au lieu d'arrêter un délinquant primaire, le confier aux aînés pour qu'ils exercent une supervision non

officielle; ce policier serait peut-être plus porté à recourir aux conseillers et aux programmes sur l'alcoolisme des autochtones, aux centres d'accueil et aux programmes d'action sociale, pour la simple raison qu'il sait qu'ils existent. Le personnel autochtone comprend parfaitement (et partage souvent) la culture, l'attitude et les difficultés des autochtones qui ont des démêlés avec la loi, notamment s'il est de la même région tribale. On pourrait élargir le champ de cette sensibilisation en faisant appel aux bénévoles autochtones pour imposer une sentence, pour diriger les programmes en établissement, et pour superviser la probation et la liberté conditionnelle. Le personnel non autochtone pourrait être amené, au contact des collègues autochtones, à changer d'attitude; de toutes ces façons, l'emploi d'autochtones aurait des incidences, sur le plan de l'équité et de la prise de décisions, sur l'ensemble du processus judiciaire.

Les diplômes très «pointus» exigés aujourd'hui font souvent obstacle à l'embauche de candidats autochtones, même des plus chevronnés; tout projet réfléchi d'embauche d'Indiens et de Métis doit donc réduire l'importance accordée à l'instruction, pour lui substituer l'appréciation de l'expérience pertinente de la vie et du travail. On pourrait, pour cela, créer des postes spéciaux, comme les gendarmes spéciaux et les adjoints du service des libérations conditionnelles, avec possibilité de grimper dans la hiérarchie en fonction de l'expérience et des aptitudes. Pour obtenir plus de candidats autochtones admissibles, il faudra spécifier, dans les clauses d'équivalence pour la qualification requise, la nature de l'expérience de travail qui remplacerait les diplômes universitaires. On pourrait aussi, dans ce même esprit, accorder des bourses spéciales, ou organiser des programmes (financés par l'employeur) de formation préalable à l'emploi et de formation sur place. Là où les autochtones sont en forte proportion, on instituerait à leur intention des unités judiciaires distinctes mais égales, dotées par des autochtones. Une autre façon de combler l'écart consisterait à faire usage des programmes d'action positive, c'est-à-dire à favoriser le recours aux personnes d'origine indienne pour servir leurs compatriotes détenus. Toutes ces options exigent que le gouvernement et les autochtones s'entendent pour trouver des Indiens et Métis qualifiés. Peu de campagnards lisent The Globe and Mail.

Les gouvernements confieraient à des organismes autochtones le soin de déterminer une bonne partie des services dont ont besoin les accusés et condamnés autochtones. Souvent, les «clients» autochtones sont plus portés à faire confiance au personnel autochtone, oeuvrant pour un organisme autochtone, qu'aux fonctionnaires. On ne négligera pas pour autant d'embaucher des Indiens et Métis dans le système, notamment aux postes d'administration, pour faire en sorte que les politiques et programmes répondent aux besoins des autochtones qui ont des démêlés avec la justice.

Nous avons traité des avantages qui découleraient de l'embauche d'autochtones dans le système; nous nous devons maintenant de discuter des inconvénients. Le personnel indien se trouve écartelé entre les politiques et la supervision directe des non-Indiens, et les attentes de son propre peuple; cela engendre des conflits difficiles, parfois intolérables. S'il obéit aux ordres et aux directives de l'employeur au lieu de suivre sa propre inspiration, l'employé s'aliène la personne avec qui il cherche à communiquer et perd sa collaboration; en revanche, s'il ne tient pas compte des directives de son supérieur, il encourt une réprimande ou le blâme du reste du personnel, qui du reste le fuira. Beaucoup d'employés autochtones se trouvent ainsi dans une position difficile, soumis à une telle pression qu'ils doivent souvent soit renoncer à voir les choses du point de vue autochtone ou à aider leur peuple, soit quitter leur emploi.

Il existe des remèdes à la polarisation et à l'aliénation. On peut tirer certaines leçons de l'échec de l'expérience tentée dans les prisons avec des employés autochtones, notamment à Kingston en 1970. Le personnel indien, qui souvent se compose d'un seul Indien dans le bureau ou l'établissement, se trouve souvent isolé ou frappé d'ostracisme, et donc seul à assumer ses responsabilités, ce qui le démoralise. On veillera donc à embaucher au moins deux Indiens par division, pour qu'ils puissent s'entraider et s'épauler.

L'embauche d'autochtones relevant de groupes privés atténue les conflits décrits ci-dessus, bien que ces gens demeurent soumis à une autorité non autochtone. D'ailleurs, la présence d'autochtones ne modifie pas sensiblement les principes et procédures du système judiciaire, mais rend simplement la justice un peu moins rebutante. En outre, cette méthode ne permet pas de faire appel aux méthodes indiennes traditionnelles pour déterminer les personnes «difficiles» et pour les prendre en charge.

D'autres méthodes de participation des autochtones à la justice et à son administration font une place plus large au patrimoine indien. Deux options principales s'offrent au Canada pour établir une justice indienne : l'une allie la déjudiciarisation et les programmes de services sociaux, pour en arriver à une méthode informelle de maintien de la paix, à base communautaire; l'autre consiste à adapter le modèle de justice tribale, mis à l'essai aux États-Unis, qui reconnaît officiellement aux bandes le droit d'établir des lois et de les administrer, dans des limites législatives précises.

La deuxième option, celle d'une reconnaissance politique et législative officielle des pouvoirs des bandes sur les petits délits criminels et civils, recueille une popularité et un auditoire croissants parmi les Indiens du Canada. Proposée par divers organismes autochtones, la notion de tribunaux communautaires (ou «tribunaux de paix») administrés par des Indiens

a été recommandée, à la conférence de 1975, par les ateliers sur l'administration de la justice dans les endroits isolés et sur les tribunaux dans les régions rurales. On fait souvent référence aux pouvoirs judiciaires conférés aux tribus au sud de nos frontières, méthode dont certains aspects pourraient s'appliquer au Canada. Un aperçu de l'historique des lois et tribunaux aux États-Unis nous éclairera sur cette question.

Édictée en 1817, la General Crimes Act stipulait que les lois criminelles fédérales s'appliqueraient aux Indiens coupables de délits envers des non-Indiens; toutefois, le gouvernement ne se reconnaissait aucune compétence si le délit était commis contre un autre Indien, ou si l'Indien avait déjà répondu de son acte devant le conseil tribal[5]. Le Congrès adopta ensuite, petit à petit, des lois qui amenuisèrent de plus en plus les attributions de la justice tribale. La Major Crimes Act, qui prend effet en 1885, énonce plusieurs délits graves, commis par un Indien contre un autre Indien, que seuls les tribunaux fédéraux sont habilités à entendre; cette loi retire aux tribus le droit de juger les crimes comme le meurtre, l'homicide involontaire coupable, le viol, les voies de fait dans l'intention de tuer, le vol et l'inceste.

Vers la fin du XIX^{e} siècle, tandis que le Canada prohibe des cérémonies et danses indiennes, le gouvernement des États-Unis s'efforce de son côté d'éliminer les coutumes et institutions indiennes jugées «indésirables». Le commissaire américain aux affaires indiennes établit en 1883 des tribunaux pour les délits indiens, qui jugent quiconque accomplit la Danse du soleil, exerce la médecine traditionnelle ou se rend coupable d'autres «délits» semblables contre la moralité du Blanc[6]. Mais l'ironie du sort veut que les tribunaux mis sur pied par les agents des Indiens aient un personnel indien; cela aboutira plus tard à la création du système de justice tribal. À mesure que ces tribunaux élargissent leur champ d'action, la question de compétence se fait plus aiguë. L'Indian Reorganization Act de 1934 ouvre une ère nouvelle : les tribus reçoivent la permission d'établir leurs propres gouvernements, constitutions, codes juridiques et cours tribales : «Chaque tribu devait voter l'acceptation ou le rejet de la Loi. De 1934 à 1936, 181 tribus y ont souscrit, et 77 l'ont refusée»[7].

Les tribus adoptent le code modèle rédigé par le gouvernement dans les années 1930, bien que la Loi les autorise à substituer à l'ancien code pénal des lois innovatrices édictées par les tribus. Mais à mesure que ces dernières acquièrent une certaine expérience, elles révisent leurs lois, ou les remanient entièrement.

La Public Law 280 de 1953 retira à certaines tribus la compétence sur le droit civil, et sur presque toutes les infractions criminelles. Dans cinq États, la plupart des tribus furent subitement assujetties à la compétence civile et criminelle du gouvernement; d'autres subirent plus tard le même sort. Il faudra attendre la Indian Civil Rights Act de 1968 pour que le

consentement des tribus soit exigé avant que les compétences judiciaires puissent être dévolues à l'État. De plus, la compétence juridique pourra alors être rendue aux tribus et au gouvernement fédéral si les gouvernements des États et de Washington en conviennent[8].

L'Indian Civil Rights Act stipule que les cours tribales doivent reconnaître et respecter tous les droits civils dont jouissent les autres Américains, à l'exception de celui de porter des armes. Les cours tribales peuvent porter des condamnations jusqu'à concurrence de six mois de peine de prison et de 500 $ d'amende. Selon le Bureau of Indian Affairs, on recensait en 1974 aux États-Unis 63 cours tribales, 16 cours traditionnelles et 32 cours des offenses indiennes[9].

Le système de justice tribale a fait l'objet de critiques, dont certaines émanent des Indiens américains eux-mêmes; ils disent que les tribunaux et la police servent trop souvent à consolider le pouvoir des familles puissantes, ou, dans les réserves, de conseils tribaux corrompus. D'autres accusent la tendance vers le «système de débat contradictoire» (adversarial system) observé dans certains tribunaux, attribuable en partie aux pressions et aux lois du gouvernement, mais aussi à l'adoption aveugle du modèle judiciaire blanc.

Les défenseurs de la notion de cours tribales aux É.-U. font valoir les avantages uniques de cette forme de justice. Tout d'abord, les codes édictés par les tribus comptent beaucoup moins de délits que ceux des États, soit de 40 à 50 comparativement à entre 800 et 2 000 pour ces derniers[10]. La punition revêt le plus souvent la forme d'une somme de travail déterminée, au profit de la tribu ou de la victime, au lieu d'une peine de prison. Ordinairement, le code tribal ne prévoit pas de peine minimale, ce qui laisse toute latitude pour tenir compte de la situation et de la nature du crime. Le code pénal d'une tribu prévoit rarement les délits vagues contenus dans les codes des États (vagabondage, complot, etc.), délits qui permettent de condamner les personnes indésirables[11]. Enfin, la nature locale des codes, qui sont souvent et régulièrement modifiés, facilite l'inclusion des valeurs et coutumes tribales. Mais par-dessus tout, la justice tribale inspire à ceux qui y sont soumis un sentiment de respect, d'appartenance et de confiance en soi. Les erreurs commises à l'égard du droit et des tribunaux indiens leur sont imputables, mais les réussites aussi.

Il vaut la peine d'observer que les politiques et lois des États-Unis touchant les cours et les lois tribales se fondent toutes sur la même présupposition, à savoir que les tribus indiennes disposent de pouvoirs inaliénables d'autonomie politique (généralement désignés «souveraineté indienne») qui peuvent être circonscrits, mais non abrogés. Cet état de fait découle en partie du rattachement, depuis les débuts, des affaires indiennes aux affaires militaires; l'armée semble s'être peu souciée des affaires

intérieures des tribus, parce qu'elle s'intéressait avant tout aux relations extérieures.

Pour leur part, les Anglais ont soumis les tribus à l'administration civile, qui a assujetti chaque mouvement des Indiens à des restrictions tatillonnes. Le gouvernement canadien a fini par se convaincre que les nations indiennes sont ses pupilles, disposant en fait de très peu de droits ancestraux; c'est pourquoi les gouvernements canadiens se croient parfaitement justifiés d'exiger l'extinction définitive de ces droits et revendications lorsqu'ils négocient des ententes comme celle de la Baie James. Pourtant, le simple fait de négocier des traités avec des tribus équivaut à la reconnaissance des droits des autochtones sur les terres.

On peut soutenir que les bandes, s'appuyant sur des droits conférés par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, et sans recourir à des modifications législatives importantes, pourraient augmenter leurs pouvoirs judiciaires jusqu'à créer des tribunaux de paix pour les délits mineurs. La délégation de l'Ontario à la conférence d'Edmonton sur les peuples autochtones et le régime de justice pénale déclara ce qui suit, lorsqu'elle prit la parole devant les délégués à la conférence :

> «L'Indien qui est accusé d'une infraction dans une réserve aura le choix de comparaître devant le tribunal provincial ordinaire ou le tribunal indien spécial désigné "Tribunal de paix". Si le Code criminel accorde le choix à l'accusé de comparaître devant le tribunal provincial (entre autres), il pourra également demander de comparaître devant le tribunal de paix. Ce tribunal n'aura toutefois pas compétence si l'accusé n'a aucun choix (meurtre, etc.). Le tribunal de paix pourrait se composer, par exemple, de trois membres de la bande jouissant de l'estime générale. Les procédures, peu formelles, se dérouleraient au besoin dans la langue de la bande. L'accent serait porté sur l'absence de formalité et la simplification de la procédure juridique. Les buts recherchés seraient la réconciliation et l'indemnisation, de façon à régler les problèmes créés à l'échelle de la collectivité en même temps que de punir les contrevenants. Doté des attributions d'un tribunal provincial, le tribunal de paix ferait aussi fonction de tribunal de la famille, traitant des questions familiales et des jeunes; il pourrait en outre, de façon informelle, régler les litiges d'ordre civil qui surviennent entre les membres d'une bande, lorsque les deux parties conviennent de lui soumettre leur différend. Un tel tribunal traditionnel tiendrait compte des valeurs de la collectivité et rendrait au groupe sa fierté, car ses membres seraient appelés à régler eux-mêmes leurs problèmes internes.»[12]

Il est fait référence, dans le document de travail du comité de recherche sur les droits et traités indiens du Nouveau-Brunswick,

à des lois qui éventuellement autoriseraient le transfert aux bandes de droits et responsabilités judiciaires. Le Comité fait observer que l'article 101 de l'AANB stipule que le Parlement du Canada pourra «adopter des mesures à l'effet de créer, maintenir et organiser une cour générale d'appel pour le Canada, et établir des tribunaux additionnels pour la meilleure administration des lois du Canada»[13].

L'éventualité d'un tribunal créé par Ottawa dans les réserves, aux termes de l'AANB, est confortée par la *Loi sur les Indiens* (SRC 1970, chap. I-6, article 107), qui autorise le gouverneur en conseil à «nommer des personnes qui seront chargées... de remplir les fonctions de juge de paix, et ces personnes ont la compétence de deux juges de paix à l'égard... des infractions visées par [la *Loi sur les Indiens*]» et «de toute infraction aux dispositions du *Code criminel* sur la cruauté envers les animaux, les voies de fait simples, l'introduction par effraction et le vagabondage, lorsqu'elle est commise par un Indien ou se rattache à la personne ou aux biens d'un Indien»[14]. Le gouvernement fédéral pourrait se prévaloir de cette disposition pour nommer un juge de paix indien, chargé de superviser le nouveau tribunal. Le Comité a ainsi résumé sa position :

> «Les Indiens pourraient réellement recevoir le droit d'administrer la justice dans les limites des réserves indiennes, puisque la *Loi sur les Indiens*, ses règlements, les règlements administratifs, les dispositions des traités, etc., tout cela relève des «lois du Canada» mentionnées à l'article 101 de l'AANB... De surcroît, l'article 88 de la *Loi sur les Indiens* prévoyant l'applicabilité des lois provinciales permettrait un transfert de compétences aux Indiens, c'est-à-dire qu'ils appliqueraient les lois provinciales dans les réserves indiennes. L'argent qui est (et serait) recueilli en conséquence de l'application des lois ci-dessus contribuerait en partie au financement des tribunaux.»[15]

Certaines bandes soutiennent que la *Loi sur les Indiens* leur accorde des droits qu'elles n'ont jamais utilisés, mais qui leur permettraient d'adopter des règlements administratifs ayant préséance sur les lois provinciales, voire fédérales. Déjà, l'article 81 de l'actuelle *Loi sur les Indiens* accorde aux bandes le droit d'adopter des règlements administratifs sur diverses questions, entre autres «l'observation de la loi et le maintien de l'ordre», «la répression de l'inconduite et des incommodités» et «l'expulsion et la punition des personnes qui pénètrent sans droit ni autorisation dans la réserve, ou la fréquentent pour des fins interdites». Le même article prévoit, sous l'autorité de la bande, «l'imposition, sur déclaration de culpabilité par procédure sommaire, d'une amende maximale de mille dollars et d'un emprisonnement maximal de trente jours, ou de l'une de ces peines, pour violation d'un règlement administratif pris aux termes du présent article»[16]. (Le ministre des Affaires indiennes a quarante

jours, à partir du moment où un exemplaire lui est envoyé, pour annuler tout règlement administratif pris par une bande.)

Ainsi, la loi canadienne actuelle semble receler des possibilités de création, à une petite échelle, de tribunaux indiens. Comme nous l'avons déjà dit, une telle approche n'est possible qu'à condition que le gouvernement, et notamment le ministre des Affaires indiennes, y consente et l'appuie.

Les questions de pouvoirs des bandes, de droits ancestraux et de compétences ont été si rarement mises à l'épreuve et soumises à des tribunaux qu'il s'est créé tout un climat d'incertitude autour des problèmes de souveraineté et de justice tribales. On pourrait démêler cet écheveau juridique au moyen d'une série de procès, savamment ordonnés, qui porteraient chacun sur un point précis : une bande peut-elle adopter un règlement administratif qui va à l'encontre d'une loi ou d'un règlement provincial? Si un tel conflit se produisait, la *Loi sur les Indiens* supplanterait-elle la loi provinciale? L'AANB énonce très clairement qu'au gouvernement fédéral revient l'autorité législative exclusive sur les Indiens inscrits et sur leurs terres; si les tribunaux se prononçaient en faveur ne serait-ce que d'un minuscule élargissement de la portée des règlements administratifs, les bandes se sentiraient plus tranquilles tandis qu'elles essaient de créer un tribunal de paix.

Une autre tactique, qui viendrait s'ajouter ou se substituer à l'examen méticuleux des lois en vigueur, consiste à modifier la *Loi sur les Indiens*, et éventuellement la Constitution, de façon que les compétences judiciaires des bandes soient clairement et précisément énoncées ou élargies. Il paraît que la *Loi sur les Indiens* est en cours de modification : il serait facile d'y ajouter des clauses sur ces questions. Au surplus, on pourrait prendre occasion des traités et ententes modernes pour négocier les droits ancestraux des Indiens, notamment en ce qui concerne le droit de juger leur propre peuple et les situations où cela serait permis.

Actuellement, nous ne pouvons nous attendre à ce que les bandes indiennes du Canada parviennent au degré d'indépendance judiciaire dont jouissent beaucoup de tribus américaines. Il existe certaines différences entre les deux pays, outre la façon dont les gouvernements voient l'autonomie politique des Indiens. La répartition des pouvoirs entre le gouvernement fédéral et les États ou provinces est différente à bien des égards; les dimensions des réserves entrent aussi en jeu, celles des États-Unis étant de beaucoup supérieures et plus peuplées, et par conséquent en mesure de soutenir (financièrement et humainement) un système judiciaire semi-autonome. Au contraire de la plupart des tribus américaines, les nations indiennes du Canada sont dispersées sur de petites parcelles de terres. Au Canada, où les Indiens se répartissent en Indiens inscrits et Indiens non inscrits, c'est-à-dire en fait en Indiens «légaux» et Indiens «illégaux», un système judiciaire indien ne serait autorisé à desservir qu'une portion de la

population indienne. De l'autre côté de la frontière, on est indien en fonction de la proportion de sang indien, et non d'exigences juridiques.

Il serait possible de tirer la leçon des cours tribales aux États-Unis et d'en tenir compte pour créer des tribunaux de paix. Au Canada, les tribunaux indiens seraient introduits avec plus de ménagement : dès le début, on pourrait prévoir et donner des cours de formation destinés aux juges, au personnel judiciaire, et aux avocats et procureurs «profanes», pour éviter la paralysie judiciaire observée aux États-Unis avant que la American Tribal Court Judges' Association commence à parrainer des cours de formation. Une version canadienne des tribunaux communautaires ferait beaucoup de bruit; or les bandes indiennes ne peuvent pas se permettre, sur le plan politique et humain, de donner le spectacle d'une mauvaise gestion de leurs nouvelles responsabilités judiciaires. Il faut aussi établir une stratégie qui permette d'intégrer au tribunal indien le patrimoine et les méthodes de résolution des différends de la bande locale, chose difficile à réaliser. Il serait trop tentant pour les bandes de s'inspirer d'un modèle de code préparé par le gouvernement, comme on l'a vu aux États-Unis; au lieu de cela, les Indiens et le gouvernement doivent recourir à des options qui tiennent compte de la diversité nécessaire, et qui soient structurées de manière à encourager une multiplicité de méthodes.

Ainsi, les bandes qui traditionnellement n'ont que peu de lois, et règlent sans formalités les écarts de conduite, devraient instaurer des tribunaux de paix fondés sur ces principes. Certains souhaiteront confier l'administration de la justice à un conseil des aînés; s'il est de tradition que le gouvernement indien s'implique dans les litiges, on créera de préférence un tribunal très structuré. Bref, il faut envisager, si les bandes obtiennent le droit d'administrer une partie de leur justice, toute une gamme d'options pour les lois, règlements et politiques.

Une méthode innovatrice est actuellement mise à l'essai pour éviter ici les problèmes qu'a suscité aux États-Unis l'utilisation à des fins personnelles, par des familles ou des conseils de bande corrompus, des tribunaux et forces de police. La commission de police des Dakotas-Ojibways, qui dessert huit réserves du Manitoba, mérite qu'on s'y arrête. Les réserves qui partagent une même géographie, langue ou un même patrimoine pourraient se regrouper de la même manière, par le biais de commissions régionales chargées d'établir et de surveiller les installations et services de justice indienne. Plusieurs avantages s'attachent à un modèle d'administration conjointe par un organisme régional, soutenu par les bandes : en premier lieu, les frais d'administration, de formation et de dotation sont réduits, parce qu'on évite le double emploi; une réserve trop petite pour établir un tribunal pourrait ainsi, en collaboration avec d'autres, disposer des moyens de mettre sur pied une version locale de la justice indienne. De plus,

on écarte l'influence de la politique locale des bandes, puisque les autorités judiciaires résident en partie à l'extérieur de la bande. Un particulier pourrait en appeler à sa commission s'il s'estimait par trop harcelé dans sa propre réserve, ou s'il voulait en appeler de sa condamnation ou du jugement. Des liens du sang unissent la plupart des familles dans les petites réserves, ce qui pose des problèmes particuliers en matière d'administration de la justice, car il est difficile de se voir obligé d'arrêter un parent, de le juger ou de le punir. Une commission pourrait obvier à cet inconvénient, car son personnel serait en poste dans une réserve voisine, où la langue et la culture sont identiques, mais les liens de famille différents.

L'adoption d'un système de tribunaux indiens aurait plusieurs avantages. Situés dans les réserves, les tribunaux rendraient la justice plus accessible et rapide. Pour les délits de moindre gravité, les Indiens disposeraient à toutes fins pratiques de pouvoirs discrétionnaires en matière d'arrestation, de cautionnement, d'accusation et de jugement. La procédure serait allégée, et permettrait donc de tenir compte des antécédents du contrevenant et des conditions dans sa communauté. Enfin, la loi et son administration dans la réserve retrouveraient le respect qui leur est dû, puisque les Indiens en seraient «partie prenante».

Mais cette solution, comme toutes les autres, comporte des inconvénients; la notion d'une justice indienne officielle soulève des difficultés. Nous avons déjà invoqué (et en partie réglé) les problèmes de sujétion aux influences locales et du pouvoir d'annulation du gouvernement à l'égard des lois qu'il désapprouve. En outre, une juridiction criminelle et civile indienne ne ferait que compliquer les problèmes de répartition des responsabilités judiciaires, déjà inextricables, entre les différents paliers gouvernementaux. L'Indien aurait à connaître non seulement les lois et règlements fédéraux, provinciaux et régionaux, mais aussi les règlements administratifs de sa bande, qui pourraient gravement entraver sa liberté. Un Indien peut être condamné en vertu d'un règlement administratif d'une bande portant sur un délit qu'on ne trouve dans aucune autre loi; or cette condamnation pourrait être assimilée à la violation de ses droits, c'est-à-dire à la discrimination.

En elle-même, la formalité d'un tribunal indien est déjà un handicap, car les jugements formels et les règlements écrits sont des notions étrangères aux autochtones; la notion d'un tribunal légalement institué va à l'encontre de la plupart de leurs modèles traditionnels. De surcroît, un tel système judiciaire n'est possible que dans les réserves, alors que jusqu'à la moitié des Indiens inscrits vivent à l'extérieur. Enfin, la méthode ne s'appliquerait pas à la population d'Indiens non inscrits et de Métis, soit près de trois-quarts d'un million de personnes.

Examinons maintenant une dernière méthode, qui viendrait s'ajouter ou se substituer aux tribunaux de paix, et qui tiendrait compte des difficultés soulevées ci-dessus : la déjudiciarisation. Ce terme recouvre en fait plusieurs notions; en gros, disons qu'il s'agit d'appliquer aux contrevenants des options qui ne s'inscrivent pas dans le processus judiciaire officiel. Tout le monde ne s'entend pas sur les paramètres de la déjudiciarisation. Certains, comme la Commission de réforme du droit, préconisent l'inclusion de méthodes autres que l'emprisonnement, de même que le règlement communautaire du problème avant que la police n'intervienne; d'autres soutiennent que la déjudiciarisation n'est applicable qu'avant l'étape du procès, et que les punitions autres que l'emprisonnement ne reviennent en fait qu'à élargir l'éventail des condamnations possibles. Certains englobent dans la déjudiciarisation les programmes parallèles au processus judiciaire établis par le gouvernement; d'autres enfin soutiennent que seuls les programmes privés peuvent être considérés comme une déjudiciarisation. La plupart conviennent qu'un délit doit se produire pour qu'une opération extra-judiciaire puisse s'inscrire dans le cadre de la déjudiciarisation. Toute participation de la communauté avant un délit est perçue comme de la prévention, ou, pour certains, comme une intervention illégale. La déjudiciarisation, tant formelle qu'informelle, peut se justifier à la fois dans le contexte général de la réforme du droit et dans celui de ses avantages particuliers pour les communautés indiennes et métisses.

Une bonne partie des délits qui se commettent au Canada sont de peu de gravité; beaucoup estiment qu'il est inutile, et même injuste, d'appliquer la loi dans toute sa rigueur pour de telles infractions. La Commission de réforme du droit a déclaré que «... nous devons, au nom de la justice, recourir avec modération à la justice criminelle. Il est injuste et déraisonnable d'infliger au malfaiteur plus de tort que l'occasion ne le mérite.»[17] Les partisans de la déjudiciarisation insistent sur le fait que les procédures judiciaires, trop légalistes et contradictoires, font parfois obstacle au règlement des causes profondes du délit que l'on examine. Ils font valoir qu'une intervention non officielle de la communauté représente la meilleure façon de régler les délits mineurs, comme les conflits chroniques avec un voisin, la toxicomanie et l'alcoolisme, de même que les petits larcins ou dommages.

La procédure judiciaire ordinaire est une espèce de théâtre, où la victime et le délinquant jouent tous deux le rôle qui leur revient. Au tribunal, le rituel est mené par représentants interposés, soit le contrevenant d'un côté, et de l'autre l'État ou le gouvernement. Par contraste, la déjudiciarisation est un processus humain qui se déroule tout naturellement, tant que la solution trouvée ne pose aucun danger pour la personne ou la collectivité. On peut par exemple recourir à un intermédiaire pour convaincre le délinquant de rendre l'article en question, de réparer les dommages, ou de travailler à temps partiel pour la victime ou la communauté, à

titre de réparation. Les études menées depuis une dizaine d'années sur les crimes occultes ou non signalés apportent une justification supplémentaire pour des solutions qui ne relèvent pas du processus judiciaire :

> «Le mouvement visant à soustraire les contrevenants au système de justice pénale a des motivations humanitaires et pragmatiques, mais il repose aussi sur une justification plus moderne : la prise de conscience que la répression du crime, depuis la définition des délits jusqu'à l'identité des délinquants qui transitent par le système, est discriminatoire en ce sens que l'appareil judiciaire défavorise très nettement les classes inférieures et les pauvres. Des études ont démontré que le crime se répartit à peu près uniformément entre les différentes classes sociales; or les prisons se remplissent uniquement de pauvres... On se sert depuis longtemps du système pénal pour assurer des services (très inadaptés) à ceux qui ne peuvent se les payer.»[18]

La déjudiciarisation trouve toute sa justification si l'on songe au nombre croissant d'Indiens et de Métis qui sont condamnés à des peines de prison pour de petits délits et pour le défaut de paiement d'amendes. Comme les accusations contre les gens d'origine indienne s'inscrivent le plus souvent dans un groupe précis (infractions aux lois sur les alcools, contravention du Code de la route, vol, nuisance publique, introduction par effraction et voies de fait), les programmes dirigés par les Indiens pourraient porter sur un ou plusieurs de ces délits. Un choix étonnant de programmes de déjudiciarisaton s'offre à nous.

La conception des programmes de déjudiciarisation serait fonction des besoins locaux, du nombre de personnes en cause et de la composition raciale ou ethnique de la communauté; le modèle retenu s'inspirerait des modes traditionnels de résolution des conflits de peu de gravité dans la réserve ou la collectivité, et les amplifierait. Le type de projet à créer serait fonction du nombre de services sociaux déjà offerts, et de leur nature et portée, notamment quand il s'agit de déterminer si l'accent doit être mis sur les services directs ou sur les références à d'autres agences.

Les valeurs et autorités ancestrales se sont maintenues dans les réserves et dans les colonies métisses isolées. Il serait possible de créer des conseils d'aînés en vue d'arbitrer ou de soumettre à la médiation les conflits mineurs qui surgissent entre les membres d'une collectivité. Des audiences informelles se tiendraient en présence de ces aînés respectés, qui useraient de leur influence pour exprimer ce qui à leurs yeux est un règlement équitable, ou pour offrir les conseils et la médiation qui amèneraient les deux parties à s'entendre. On aurait recours aux règlements traditionnels, comme les amendes, la restitution, l'indemnisation et les punitions publiques. Si la collectivité a une vie spirituelle intense, les chefs religieux contribueraient à rétablir

l'ordre en organisant des rencontres avec le contrevenant et sa victime, où l'on invoquerait les lois du Grand Esprit et où les conséquences d'une mauvaise conduite seraient expliquées; deux passions puissantes, le remords et le pardon, contribueraient à régler les problèmes.

Les chefs héréditaires de certaines tribus, comme les Hurons et les Iroquois, invoqueraient leur ancienne tradition de respect et d'obéissance. Si le système électif est populaire dans une collectivité, le conseil de bande instituerait une commission, qui réglerait de façon informelle les problèmes judiciaires dans la réserve. Si le clan conserve son ancienne influence dans la communauté, les chefs de clan ou de famille chercheraient un accord entre leurs membres, afin de rétablir la paix et l'ordre habituel. Sur la côte ouest, on pourrait ressusciter les anciens modes de règlement, comme le potlatch.

La notion de tribunaux parallèles à ceux du gouvernement suscite plus de difficulté en ville, où les autochtones n'ont pas tous le même statut juridique et appartiennent à différentes tribus. Les autochtones ont tendance à se rencontrer dans un secteur donné, mais leurs logis sont disséminés dans toute la ville; c'est pourquoi des organismes comme les agences de quartier situées au centre-ville, et les comités judiciaires parrainés par le Centre d'accueil, seraient plus aptes à joindre ceux qui ont des démêlés avec la loi. On demanderait aux travailleurs auprès des tribunaux d'aider à choisir les gens d'origine indienne qui doivent être envoyés dans les programmes de déjudiciarisation établis dans la ville, c'est-à-dire soustraits au cycle judiciaire normal.

Une autre notion, celle de conseils de justice, s'est fait jour en Colombie-Britannique en 1974. Quelle que soit l'importance ou la nature de la collectivité, la population autochtone pourrait nommer des représentants à un tel conseil, qui est mixte ou entièrement composé d'autochtones, et dont la fonction est de permettre aux citoyens de s'exprimer au sujet des politiques et programmes juridiques à court et à long terme[19]. Dans certaines localités, tous les conseils de justice indiens discutent de projets de déjudiciarisation et de détermination des peines, ou lancent eux-mêmes de tels projets.

On pourrait englober dans la déjudiciarisation la quête de solutions engagée par les autochtones pour échapper à la rigidité des procédures judiciaires actuelles; comme cette notion est flexible jusque dans sa définition, elle peut être élargie à volonté, sur le plan personnel ou matériel, en vue de régler les conflits internes. Les projets de déjudiciarisation peuvent être établis sans égard à l'importance ou à la composition de la population, et en tenant compte de la perspective culturelle. Les Hurons, Naskapis et Porteurs sont en mesure de proposer des options autres que la justice officielle, fondés sur la moralité et les coutumes locales. Dans certaines collectivités indiennes, les

délits considérés mineurs par la justice du Blanc (nuisance publique, vagabondage, introduction sans autorisation, etc.) seraient désaccentués ou négligés. On ferait appel aux usages indiens informels pour assurer le respect des traditions dont la bande a hérité. La collectivité pourrait par exemple exprimer sa désapprobation à un jeune chasseur qui se révèle égoïste et ne partage pas la viande de la façon prescrite par ses ancêtres et par les aînés, par la voix d'un groupe d'aînés respectés, qui l'admonesterait devant toute la communauté.

Les ministères et le monde juridique ont longuement débattu de la légalité de la déjudiciarisation. Les opposants font valoir l'absence de toute assise juridique qui autorise la remise d'un contrevenant à une entité autre qu'un tribunal légalement institué; selon eux, les méthodes à base communautaire qui veulent se substituer au procès et à la condamnation, dans notre système juridique minutieusement équilibré, représentent un danger pour les libertés civiles et pour l'application régulière de la loi. On ne doit s'ingérer dans la vie d'autrui que dans des conditions strictement réglementées et sous les plus étroites garanties.

On pourrait rétorquer que la protection juridique des droits civils est un idéal plus qu'une réalité. La déjudiciarisation informelle est couramment pratiquée dans notre système judiciaire, par exemple lorsque les non-autochtones (policiers, procureurs, juges et commissions des libérations conditionnelles) décident comment procéder à l'égard de leurs «clients». Le nombre excessif d'autochtones qui passent d'un bout à l'autre du cycle donne à penser que les décisions des autorités blanches ne profitent pas souvent aux autochtones. On peut soutenir que le seul fait qu'existe un choix est la meilleure garantie que les droits civils des peuples autochtones, et d'ailleurs de tout Canadien, seront protégés. Il faudrait garantir administrativement (ou au besoin juridiquement) que toutes les options offertes à l'accusé ou au contrevenant sont présentées et choisies tout à fait librement; ici encore, on pourrait recourir entre autres à un travailleur auprès des tribunaux, ou à un avocat, pour s'assurer que les options juridiques offertes sont clairement expliquées, aussi bien aux autorités qu'aux autochtones.

Les options informelles qui relèvent de la déjudiciarisation, plus souples et créatrices que les tribunaux de paix formels, sont en revanche plus vulnérables. Rien dans la loi actuelle n'oblige la police et les procureurs à autoriser la déjudiciarisation en faveur d'un individu, c'est-à-dire qu'ils peuvent à tout moment porter des accusations et engager un procès, sans égard aux souhaits des parties en cause. L'aval exigé des pouvoirs judiciaires signifie que la forme et le contenu des propositions communautaires destinées à trouver d'autres solutions pour les autochtones sont soumis à l'acceptation de la part de non-Indiens. Certains dans le monde de la justice verront la réussite de programmes de déjudiciarisation comme une menace à leurs moyens d'existence ou à

leurs compétences; on pourrait donc en arriver à la situation peu enviable d'avoir à donner une orientation blanche aux principes et au fonctionnement de ces programmes, à la seule fin de les faire accepter par des non-Indiens.

Nous devons à tout prix modifier notre façon de voir, nos orientations législatives et le processus juridique, afin de faciliter l'adoption des options autochtones et les tribunaux de paix, ainsi que d'inspirer aux gens d'origine indienne plus de respect à l'égard de la loi.

Il faut tout d'abord dégager les principes fondamentaux du système judiciaire canadien, puis les étudier, les clarifier et les modifier à la lumière de la situation actuelle du Canada, société industrielle multiraciale, multiethnique, multilingue et multiculturelle. Nous devons nous poser - et poser au législateur - de sérieuses questions : nos lois sont-elles le reflet fidèle des valeurs et de la moralité de la plupart des Canadiens? Comment détermine-t-on qu'une loi est nécessaire? Ce processus se conjugue-t-il à ce que le soi-disant «monde libre» désigne sous le nom de principes démocratiques? Le but essentiel de la loi est-il essentiellement de punir, de réhabiliter, de préserver les valeurs de la communauté, de détourner du crime ou de protéger les libertés des membres de la société contre les ingérences extérieures? Y a-t-il moyen de réaliser un équilibre entre les intérêts de la communauté et la liberté individuelle? Notre appareil judiciaire accorde-t-il un traitement égal à tous ceux qui comparaissent devant lui? Quelle est la meilleure façon de nous prémunir contre l'application inégale des lois, ainsi que d'utiliser les options autres que le système formel, qui exigent une sélection discrétionnaire des prévenus? Quand convient-il de percevoir la loi comme une solution aux problèmes observés? À une époque où les lois se multiplient comme des cellules cancéreuses, l'ignorance de la loi peut-elle justifier une infraction? Des écarts entre les régions sont-ils souhaitables? Devons-nous envisager de modifier la notion de culpabilité de sorte qu'elle signale simplement qu'une personne a réalisé un acte (élément matériel, actus reus), sans avoir à prouver d'intention coupable (mens rea)? La justice, dit-on est aveugle : quelles sont donc les choses qu'elle ne voit pas?

Le Canada doit mettre sur pied un processus innovateur de réforme judiciaire pour traiter ne serait-ce qu'une infime partie de ces problèmes. Nous devons créer des méthodes de consultation bien pensées, afin, en premier lieu, d'expliquer la loi et les principes qui la sous-tendent à l'ensemble de la population, et en second lieu d'encourager les gens compétents à formuler le fond de leur pensée, sous n'importe quelle forme, y compris verbale. Le législateur et le réformateur doivent se rendre chez les Indiens et les Métis pour entamer un dialogue, tâche qui devrait probablement revenir aux organismes de réforme du droit rattachés au gouvernement fédéral et à la plupart des gouvernements provinciaux. On s'est borné par le passé à consulter les personnes ou organismes

à l'intérieur du système judiciaire, ainsi que les représentants des groupes d'intérêts spéciaux. Nous devons aujourd'hui nous engager à adopter des méthodes permettant de consulter les citoyens ordinaires provenant de tous les milieux, surtout ceux que la loi touche de plus près, notamment les Indiens, les Métis et les Inuit. La réforme du droit est désormais un processus bilatéral.

Le jargon juridique fait gravement obstacle à la participation du public à la réforme du droit. Les lois et les tribunaux résonnent de ce jargon, que seuls peuvent maîtriser ceux qui ont reçu une longue formation. La loi et son administration doivent se dérouler dans un anglais et un français simple et compréhensible, si l'on tient vraiment à obtenir la participation des gens qui ne relèvent pas du monde juridique. Pour cela, il faudrait procéder à une révision complète du Code criminel du Canada, des lois fédérales et provinciales, et des règlements provinciaux. Cette tâche fournirait une belle occasion de réduire le nombre de lois qui enserrent actuellement chaque Canadien, et qui se multiplient à l'infini, au point de constituer un fardeau intolérable. À elle seule, Toronto adopte depuis dix ans quelque 1 500 nouveaux règlements administratifs par année, pour en arriver aujourd'hui à un total de plus de 30 000[28].

Lorsqu'ils étudient une telle réduction des lois, le Parlement et les organismes de réforme du droit seraient bien avisés de peser la nécessité d'une prohibition ou d'une réglementation : le jeu, l'ivresse dans un lieu public, la sollicitation et la possession de marijuana peuvent répugner à certains, mais il est sans doute inutile de légiférer dans ces domaines. On aurait peut-être avantage à recourir à d'autres moyens, notamment sociaux et économiques, pour régler ces problèmes de nature essentiellement sociale et économique.

Il conviendrait aussi d'étudier le champ d'application (fédéral, provincial ou autre) d'une loi, car la nature multiculturelle de la société canadienne, et les besoins incompatibles de la ville et de la campagne, soulèvent la question de la décentralisation des responsabilités législatives. Bon nombre des récentes lois fédérales et provinciales, adoptées en conséquence d'une situation de crise dans quelques communautés, sont néanmoins infligées à toutes les collectivités. On pourrait soutenir que l'application générale d'une même loi peut se révéler préjudiciable et inspirer l'hostilité, au détriment du respect dû à la loi. S'il se présente un problème propre à une réserve (qui forme un monde à part), celle-ci devrait avoir le pouvoir d'adopter un règlement administratif pour la bande en question, plutôt que d'attendre que la bureaucratie se décide, ou d'exiger une loi qui liera toutes les autres bandes ou collectivités. Une loi ne devrait avoir une portée fédérale ou nationale que s'il est généralement convenu, dans toutes les régions du Canada, qu'un acte doit être considéré comme un délit.

Les réformes ébauchées ci-dessus auraient pour résultat de créer un corps de lois intelligibles, traitant des valeurs essentielles et de ce que tous conviendraient de considérer comme des délits graves. Les provinces, municipalités et bandes régleraient les problèmes qui leur sont propres, au moyen de lois et de programmes non officiels; mais avant de passer à l'action en justice, processus lourd et coûteux, on exigerait une preuve de la nécessité de prohiber ou de réglementer officiellement.

Le remaniement de nos lois serait l'occasion d'intégrer des notions propres à la justice traditionnelle indienne; il vaut la peine d'en étudier certaines, comme l'obligation faite à la communauté, aussi bien qu'au particulier, de rembourser la victime pour le préjudice qu'elle a subi; la mise en contact de la victime et de sa famille, d'une part, et du fautif et de sa famille d'autre part est une forme de négociation très utile, qui fait défaut dans notre système de justice. On pourrait enfin donner un habillement moderne aux antiques notions de justice indienne, de différentes façons : solutions de rechange à l'amende, programmes de travaux d'intérêt général, médiation, restitution, réparation, sanction et supervision de la communauté. Il est temps de reconnaître que la tradition britannique n'est pas notre unique héritage - en fait, qu'il est celui d'une minorité au Canada.

Le grand mérite d'un tel programme réside dans le fait qu'une occasion sans précédent s'offre à notre jeune pays de réaliser des réformes auxquelles les pays empêtrés dans des traditions ne peuvent qu'aspirer. Justice doit être faite aux peuples autochtones du territoire que nous désignons aujourd'hui Canada; ils détiennent de naissance le droit de participer pleinement à la détermination de la nature, des principes et de la substance des règles qui seront (et doivent être) à la base même du fonctionnement de notre société. Cette notion, ou, si l'on veut, ce droit de naissance, est une composante essentielle de ce que nous entendons par «droits ancestraux».

Notes en fin de texte

1. Machiavelli, Le Prince et autres textes (Paris, Gallimard, 1980).

2. C. Jefferson, "Peacekeeping in Native Communities" in The Offender, C.H.S. Jaywardene, éd., (Ottawa : Département de criminologie, université d'Ottawa, 1976, p. 6.).

3. J. Hogarth, Sentencing As A Human Process (Toronto : University of Toronto Press, 1971), p. 386.

4. Commission d'enquête sur le crime et l'administration de la justice touchant les Métis et les Indiens non inscrits (Réserve de Serpent River, Cutler, Ontario : Woodland Studio, octobre 1977), p. 44.

5. Conseil consultatif fédéral des autochtones et du régime de justice pénal, cahier d'information sur les tribunaux de paix (Ottawa : Secrétariat des conférences intergouvernementales canadiennes, doc. nº ACN-25, février 1976), p. 1.

6. Ibid., p. 5.

7. Ibid., p. 4.

8. Bureau of Indian Affairs, Division of Law Enforcement, Indian Law Enforcement History (Washington, D.C., février 1975), p. 72.

9. Conseil consultatif fédéral, tribunaux de paix, p. 5.

10. F. Cohen, Handbook of Federal Indian Law (Albuquerque, New Mexico : University of New Mexico, 1970), p. 149.

11. Ibid.

12. Conférence nationale sur les autochtones et le régime de justice pénal - Cahier d'information (Ottawa : Secrétariat des conférences intergouvernementales canadiennes, 1975), section 5, pp. 13 et 14.

13. Comité de recherche des droits et traités des Indiens, Justice System for Indian Reserves in New Brunswick (Union des Indiens du Nouveau-Brunswick, janvier 1975), p. 6.

14. Ibid.

15. Ibid., p. 7.

16. Loi sur les Indiens, S.R., c. 149, art. 1, 1970.

17. Commission de réforme du droit du Canada, Diversion (Ottawa, document de travail nº 7, janvier 1975), p. 3.

18. Nora Klap-Muts, "Diversion from the Justice System", in Crime and Delinquency Literature (mars 1974).

19. Thérèse Lajeunesse, Justice Councils : A Study (Victoria, B.C. : Department of the Attorney General, mars 1976).

20. Global News, 2 juin 1978, 22 h 15.

Observations finales

Il ne suffit pas d'apporter des changements d'ordre juridique pour faire justice aux peuples d'origine indienne, ou pour leur accorder leur dû. La situation sociale, politique et économique dont héritent les Indiens et Métis dans la société canadienne interdit toute égalité réelle avec les non-Indiens. L'injustice envers les autochtones s'inscrit dans la nature même des institutions et structures de notre pays.

Depuis 500 ans, les Indiens ont perdu, graduellement mais inexorablement, le droit de mener leur propre vie et de choisir leur destinée. L'empire de l'État sur les affaires indiennes s'est révélé total, à telle enseigne que les décisions les plus insignifiantes ont été confiées à des fonctionnaires et politiciens non indiens. Les Indiens reconnus à ce titre par la Loi ne reçurent qu'en 1960 le droit de voter pour le gouvernement qui exerçait le pouvoir sur leur peuple, ce qui revient à dire que l'impuissance politique a été leur lot quotidien tandis qu'on les subjuguait et qu'on les spoliait de leur pays. Ils n'avaient (et n'ont encore, à toutes fins pratiques) qu'un seul représentant politique : le ministre des Affaires indiennes, qui exerce un pouvoir quasi monarchique sur ses «pupilles».

L'influence que les organisations autochtones ont acquise sur le gouvernement fédéral depuis quelques années est quelque peu contrebalancée par les besoins et positions contradictoires des divers groupes; ces différences, attribuables au gouvernement, ont entretenu l'inaction politique d'Ottawa. L'influence politique au Canada a ceci de particulier que les lois, politiques et programmes du gouvernement ne sont modifiés qu'à condition que l'électorat appuie massivement une telle action. Il est probable que le gouvernement est aujourd'hui seul en mesure d'effacer les divisions et de donner ainsi une voix politique plus forte aux autochtones, mais seulement si tout le peuple canadien lui accorde son appui. La reconnaissance des droits ancestraux doit reposer sur une garantie formelle, de la part du gouvernement fédéral, que la population d'Indiens inscrits ne perdra ni ses droits juridiques actuels, ni les paiements auxquels elle a droit, ni les terres qui lui sont actuellement dévolues - en fait, que les nouvelles négociations lui profiteront. En outre, les Indiens inscrits veulent la garantie que ne sera pas appliqué l'exposé de 1969 qui recommandait l'abolition du statut spécial, de la *Loi sur les Indiens* et du ministère des Affaires indiennes.

La loi doit se faire la servante de la justice, et se pourvoir à cet effet de règles visant non seulement à prémunir la société contre les particuliers, mais aussi les particuliers contre la société. On peut faire usage de la loi pour protéger les droits ancestraux, et les droits issus des traités, contre les abus de la bureaucratie et les empiétements politiques. La question n'est pas d'éliminer les lois spéciales qui s'appliquent aux Indiens, mais

plutôt de les remanier de fond en comble, de manière à garantir les droits ancestraux, les dispositions des traités et les règlements récents des revendications territoriales. Nous serions peut-être bien avisés de préciser la portée des compétences des bandes, puis d'éliminer le pouvoir d'abrogation des règlements administratifs que la loi accorde au ministre des Affaires indiennes; une telle abrogation ne devrait être permise que si le règlement se révèle illégal au regard de la Loi révisée :

> «Le pays nommé Canada est un pays de Blancs, dirigé conformément aux coutumes du Blanc et aux lois du Blanc pour réaliser les objectifs du Blanc.
>
> «J'ai perdu tout espoir d'intégration, non parce que j'ai perdu espoir en l'Indien, mais parce que je ne crois plus au Blanc. L'attitude des Blancs est ce qui fait problème. Le plus triste, c'est que notre seul succès (même s'il n'est que relatif) se rapporte à la pauvreté. Nous avons presque réussi à assimiler la pauvreté.»[1]
>
> - Lloyd Carbaiosai

L'isolement des Indiens et Métis déborde largement du seul cadre politique, puisque les peuples autochtones se classent tout en bas de l'échelle économique au Canada. Les raisons de cet état de choses, et les solutions qu'on pourrait y apporter, appelleraient une analyse complète qui dépasse la portée du présent volume. Observons simplement que la désintégration sociale et économique des communautés indiennes est liée à leur impuissance politique et juridique, à l'absence d'une assise économique, à une conception du monde axée sur le partage communautaire, par opposition au profit individuel, enfin au fait que les employeurs canadiens sont presque tous non indiens, et refusent le plus souvent d'embaucher quiconque a une apparence indienne.

Chacun de nous recherche les commodités de la vie (logis chauffé, nourriture abondante et à portée de main, objets qui rendent la vie plus facile), mais nous ne sommes pas d'accord sur les moyens de se les procurer et de les distribuer. Les autochtones ont exprimé dès les premiers temps l'aversion que leur inspiraient les valeurs de l'immigrant blanc. Les anciennes sociétés indiennes accordaient la primauté au groupe, ce qui les induisait à adopter des règles visant à protéger le groupe en même temps qu'à mettre en commun les terres, la nourriture et le logis, soit tout le nécessaire de la vie. La survie ou la mort d'un homme entraînait celle de son voisin. L'homme blanc se fait une autre idée du monde : chacun peut chercher à acquérir la richesse matérielle, dans le respect de certaines règles de base, mais le bien du groupe ou de la communauté est relégué au second plan, tandis que la pauvreté de la masse sert à faire ressortir la richesse du petit nombre. Nos lois canadiennes sont le reflet fidèle de ces principes religieux, économiques et sociaux, que l'Angleterre nous a légués.

Chaque rencontre entre les sociétés blanche et indienne a mis les autochtones aux prises avec la loi. Celle-ci est du côté de la société blanche, et protège ses intérêts économiques et politiques; la société indienne n'a d'autre choix que de succomber. Plus cet affrontement est rapproché dans le temps, plus ses effets sont dévastateurs : l'assise économique des bandes locales et des colonies métisses s'effondre, laissant un vide qui, trop souvent, est comblé par la misère, le bien-être social et l'expatriation. La culture traditionnelle est engloutie, ce qui trop souvent s'accompagne de l'effondrement total de la collectivité. Vite submergés par l'afflux de Blancs et par leur culture, les Indiens occupent un *no man's land*, ou, pour reprendre une apte description de leur condition, deviennent des étrangers dans leur propre patrie.

Le Nord est à la veille de «se développer», tout comme cela s'est produit dans la Prairie après la Deuxième guerre mondiale. Si ce qui s'annonce est à l'image du passé, l'avenir des peuples du Nord n'est que trop prévisible : en un court laps de temps, les tribunaux et la prison apporteront des changements profonds au caractère du Nord; en même temps, on assistera à l'effacement des traditions indiennes et inuit, ainsi qu'à la désintégration des communautés et de leur assise économique. Le sort des populations autochtones du Nord est d'ores et déjà décidé, à moins que l'on adopte de nouvelles initiatives hardies.

Il faut laisser aux Indiens et Inuit, pour qu'ils retrouvent leur autosuffisance, une solide assise économique consistant en des paiements en espèces et en des subventions de terres, à titre de réparation pour la perte de leur patrie. Les superficies actuellement attribuées aux Indiens et Inuit ne sont pas du tout proportionnées aux populations que supportent ces terres. L'exécution des dispositions des traités et revendications territoriales, et leur négociation et renégociation, assureraient à chaque bande et collectivité suffisamment de terres pour répondre aux désirs d'autonomie économique des peuples locaux.

Justice ne sera faite que dès l'instant où les peuples de culture et de sang indiens ou inuit auront reçu les terres, et les paiements sous d'autres formes, qui leur avaient été promis s'ils renonçaient à leur titres de propriété sur ce continent. Comme l'a exprimé le document de 1967 intitulé Les Indiens et la loi :

> «...l'abrogation des traités et des lois par la majorité non indienne pousse les Indiens à remettre en question une bonne partie de la loi du Blanc... Les travailleurs sur le terrain en vinrent à la conclusion que la question des droits issus des traités envenime tellement les rapports entre Indiens et non-Indiens qu'il faut régler ces différences avant que les Indiens puissent être amenés à accepter la plupart des programmes établis à leur profit, ou pour assurer leur progrès.»[2]

Les peuples autochtones ne sont pas les seuls à qui le Canada a infligé des souffrances. Il faut bien commencer à redresser les torts d'une façon ou d'une autre pour parvenir à la Société juste dont Pierre Trudeau nous entretenait les premières années de son mandat politique. Les torts envers les autochtones de notre pays représentent notre première «dette de justice» dans le temps. Le règlement de ces revendications légitimes amènerait des bienfaits multiples : les relations entre autochtones et Blancs seraient axées sur la protection des moyens d'existence des autochtones, du mode de vie qu'ils ont choisi, de leur assise économique et autonomie politique, et de leur culture et patrimoine; la reconnaissance officielle, par la société canadienne, des promesses faites au premiers habitants de ce pays, et de leurs droits, inaugurerait une ère prometteuse; enfin, les peuples autochtones se sentiraient concernés par l'avenir de leur pays.

Les injustices dont les Indiens ont été victimes ne seront pleinement réparées que du jour où les non-Indiens auront cessé de prendre sur eux de décider ce qui est dans l'intérêt des peuples indiens. Il conviendrait par exemple de faire au moins partager aux peuples autochtones locaux - ou même de leur transférer entièrement - les pouvoirs de déterminer les dépenses, et l'utilisation qui est faite des terres et des ressources. Le transfert des pouvoirs risque de prendre un certain temps, car beaucoup de bandes et de collectivités ont besoin de se faire la main avant de diriger à nouveau leurs propres affaires. Attendre que les autochtones se sentent prêts à assumer des pouvoirs (par exemple sur l'éducation) avant de les leur conférer est une idée qui n'est pas dénuée de mérite; il faudra peut-être auparavant prévoir une période initiale de formation et de préparation des installations nécessaires.

On entend souvent certains gouvernements et contribuables soutenir qu'il en coûterait beaucoup trop cher pour régler les revendications territoriales et pour restituer aux autochtones le pouvoir de diriger leur propre vie. Mais nous devons examiner cela à la lumière des sommes consacrées aux milliers d'employés (la plupart non indiens) que compte le ministère des Affaires indiennes, méthode qui s'est révélée coûteuse et inefficace. Une bonne partie du budget est consacrée simplement à assurer l'entretien de l'appareil bureaucratique et de ses «clients». Les coûts, sur le plan humain aussi bien que financier, continueront leur escalade si nous ne changeons pas de cap. Le passage à l'autonomie politique (pleine ou partielle) des peuples autochtones s'accompagnerait d'une réduction considérable du personnel des Affaires indiennes. Si de plus cette nouvelle politique donne les résultats escomptés, il est probable que globalement il n'en coûterait pas plus (et peut-être même moins) qu'aujourd'hui aux contribuables canadiens pour accorder une pleine réparation aux Indiens et Inuit.

Les nouveaux rapports que nous proposons d'instaurer entre Indiens et non-Indiens profiteraient non pas seulement à un côté, mais aux

deux. En effet, les peuples autochtones subsistent sur les terres depuis des millénaires; or les nouveaux arrivants ont mené le continent, en l'espace de quelques décennies, au bord du précipice. L'Amérique du Nord est dans une situation désespérée. Dépouillée de ses ressources, ayant empoisonné son eau, son air et son sol, constellée de villes impersonnelles où la vie et la souffrance humaines ont de moins en moins de prix, le Canada semble s'être engagé sur la voie d'un lent suicide.

Les premiers habitants des terres avaient pour leur part adopté un style de vie et créé des sociétés qui assureraient la perpétuation et le bonheur des générations futures; les sociétés se fondaient sur l'équilibre nécessaire entre les gens et la nature, équilibre profitable de part et d'autre. Les peuples autochtones vivaient selon les lois de l'univers, tandis que le Canada obéit aux lois humaines. L'adoption des principes autochtones suppose donc qu'on imprime une nouvelle orientation à nos idées et conditions politiques, économiques et sociales, de manière à créer une société bâtie non pas seulement sur l'idée de subsistance, mais aussi sur celle de paix et de bonheur pour tous ses membres. Il est temps de substituer aux fondements actuels de la justice canadienne les notions d'égalité et de balance entre le puissant et le faible, entre l'État et l'individu, entre le Rouge et le Blanc, entre la nature et l'humanité.

Notes en fin de texte

1. K. Godderhamn, éd., I am an Indian (Toronto : J.M. Dent & Sons, 1969) pp. 102 et 103.

2. Société canadienne de criminologie, Les Indiens et la loi (Ottawa : Le Droit, 1967).

BIBLIOGRAPHIE

Adams, Howard, Prison of Grass, Toronto, New Press, 1975

Ahenakow, Edward, Voices of the Plains Cree, Toronto, McClelland et Stewart, 1973

anonymous, The Prehistory of the Main-Maritime Area. Disponible par l'entremise de l'Union des Autochtones de la Nouvelle Écosse.

Bagley, A.G., od., The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures, 1507-1700 Toronto, University of Toronto Press, 1969

Bancroft, Hubert H., History of British Columbia, 1792-1887, San Fransisco, The History Co., 1890

Barbeau, Marius, and Grace Melvin, The Indian Speaks, Toronto, MacMillan Co. of Canada, 1943

Bean, Wilf, Colonial Political Institutions in the Communities of the N.W.T., Indian Brotherhood of the N.W.T., March, 1976

Biggar, H.P., trans., The Voyages of Jacques Cartier, Ottawa, F.C. Acland, Printer to the King's Most Excellent Majesty, 1924

Bowsfield, H., Louis Riel: Rebel of the Western Frontier or Victim of Politics and Prejudice? Toronto, Copp Clark Publishing Co., 1969

Brody, Hugh, Indians on Skid Row, Ottawa, Information Canada, 1971 - Brown, Lorne, and Caroline Brown, An Unauthorized History of the RCMP, Toronto, James Lewis & Samuel, 1973

Bureau of Indian Affairs, Division of Law Enforcement Services, Indian Law Enforcement History, Washington, D.C., 1975

_____, Indian Reservation Criminal Justice, Task Force Analysis. Washington, D.C., 1974

_____, The Combined Tribal and Bureau Law Enforcement Services Annual Report Washington, D.C., 1974

Campbell, Maria, Halfbreed, Toronto, McClelland & Stewart, 1973, Canadian Advisory Council Newsletter, Ottawa, February, 1977

Canadian Corrections Association, Indians and the Law, Ottawa, Le Droit, 1967

Cardinal, Harold, The Unjust Society, Edmonton, Hurtig Ltd., 1969

Careless, J.S., Canada, A Story of Challenge, Toronto, MacMillan of Canada, 1963

C.A.S.N.P. Bulletin, Volume 16, No. 3, Ottawa, Canadian Association in Support of Native People, 1975

Chambliss, W.J. Crime and the Legal Process, Toronto, McGraw-Hill Book Co., 1969

Champlain, Samuel de, The Voyages and Explorations of Samuel de Champlain, 1604-1616 New York, A.S. Barnes & Co., Volume 2, 1906

Christmas, Peter, Wejkwapniaq, Nova Scotia, Micmac Association of Cultural Studies, 1977

Cohen, F. Handbook of Federal Indian Law, Albuquerque, N.M., University of New Mexico Press, 1970

Colden, C., The History of the Five Indian Nations Depending on the Province of New York in America, London, Cornell University Press, 1969 (Part I originally published in 1727 and Part II in 1747)

Copway, G. or Kan-Ge-Ga-Gah-Bowk, The Traditional History and Characteristic Sketches of the Ojibway Nation, Toronto, Coles Publishing Co., 1972 (originally published in 1850)

Curtis, Edward, The North American Indian, Volumes 7, 10, 11, and 18 - New York, Johnson Reprint Corp., 1970

Daniels, C. and R. Christiansen, Many Laws, Alberta, Bulletin-Commercial Printers, 1970

Demerais, L., Action Taken by the Federal Government in Response to Proposals from 1975 Federal-Provincial Minister's Conference on Native Peoples and the Criminal Justice System, Ottawa, Ministère du Solliciteur Général du Canada, Juin, 1977

Donkin, J.G. Trooper and Redskin in the Far North-West; Recollections of Life in the North-West Mounted Police, Canada, 1884-1888 - London, Simpson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1889

Dosman, E.J., Indians: The Urban Dilemma - Toronto, McClelland et Stewart Ltd., 1972

Douville, R. et J.D. Casonova, La Vie Quotidienne des Indiens du Canada à L'époque de la Colonisation Française, Paris, Hachette, 1964

Dray, William H. Philosophy of History, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1964

Drucher, Philip, Indians of the Northwest Coast, New York, McGraw-

Hill Book Company, 1955

Dubienski, I. and S. Skelly, Analysis of Arrests for the Year 1969 in the City of Winnipeg with Particular Reference to Arrests of Persons of Indian Descent, Winnipeg, 1970

Duff, Wilson, The Indian History of British Columbia; Volume 1, The Impact of White Man, Victoria, Provincial Museum of Natural History and Anthropology, 1964

Dumont-Johnson, M., Apôties ou Agitateurs: La France Missionaire en Acadie, Trois-Rivières, Le Boréal Express Ltée, 1970

Emmons, G.T., The Tahtlan Indians, Anthropological Pub., Vol. IV, No. 1, Philadelphia, University Museum, 1911

Federal Advisory Council, Peacemaker's Courts Information Package, Canadian Advisory Council on Natives and Criminal Justice meeting, February, 1976, Doc. No. ACN-25

Federal-Provincial Conference on Native Peoples and the Criminal Justice System Verbatim Report, Edmonton, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat, 1975

Finkler, H., Deviance and Social Control in Greenland, Montreal, International Centre for Comparative Criminology, 1973

Geographic Board of Canada, Handbook of Indians of Canada, Ottawa, C.H. Parmalee, 1912

Grinnell, G.B., Blackfoot Lodge Tales: The Story of a Prairie People, London, David Nutt, 1893

George, Andrew, The Carrier Indian, in the Smithers Interior News, Wed., April 6, 1977

Gerestein, B., G. Williams, and D. Thomason, Native Offender Project, Canadian Penitentiary Services, Ministère du Solliciteur Général, Ottawa, 1973

Gooderham, K., ed., I am an Indian, Toronto, J.M. Dent & Sons, 1969

Hale, Horatio, The Iroquois Book of Rites, Toronto, Coles Publishing Co., 1972 (originally published in 1883)

Hawthorne, H.B., ed., A Survey of the Contemporary Indians of Canada, Parts I and II Ottawa, Queen's Printer, 1967

Hearne, Samuel, A Journey from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean, 1769-1772, Toronto, MacMillan Co.

of Canada, 1958

Heidenreich, C., Huronia: A History and Geography of the Huron Indians, 1600-1650, Toronto, McClelland and Stewart Ltd., 1971

Henry, Alexander, and David Thompson, The Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 1799-1814, Volumes I and II, Minnesota, Ross & Haines, 1897

Hereditary Chief System Favored, In the Citizen, Ottawa, June, 1977

Heritage Club, Bulkley Valley Stories Collected from Old Timers Who Remember, Smithers, B.C., See-Moore Print, 1975

Hill, Charles, History of Native Brotherhoods and Sisterhoods, 1977, unpublished

Hodgetts, J.E., Pioneer Public Service, An Administrative History of the United Canadas, 1841-1867, Toronto, University of Tor. Press, 1955

Hoffman, Bernard, The Historical Ethnography of the Micmac of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, California, University of California

Hogarth, J., Sentencing as a Human Process, Toronto, University of Tor. Press, 1971

Huculak, L. and J. Dzradyk, Sentencing Under the Liquor Control Act, Alberta, unpublished

Indian Act, R.S., C.149, s.1, Ottawa, Queen's Printer for Canada, 1970

Indian Brotherhood of N.W.T., Metis Association of N.W.T., Department of Solicitor General of Canada, Report of Study Committee Prepared by Committee, Edmonton, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat, NCJ-39, 1975

Indian-Eskimo Association of Canada Legal Committee, Native Rights in Canada, Toronto, 1970

Indian Rights and Treaties Research Committee, Justice System for Indian Reserves in New Brunswick, Fredericton, Union of New Brunswick Indians, 1975

Indian Treaties and Surrenders from 1680 to 1902 - Canada, Volumes 1-3, Toronto, Coles Publishing Co., 1971

Jefferson, C., ed., Referral List of Recommendations from the Conference on Native Peoples and the Criminal Justice System, Ottawa, Ministry of the Solicitor General, 1975

Jenness, Diamond, "The Carrier Indians of the Buckley River: Their Social and Religious Life" In the Bureau of American Ethnology, Bulletin 133, Washington, D.C., 1943

_____ The Indians of Canada, Sixth Edition, Ottawa, Information Canada, 1963

_____ The Ojibway Indians of Parry Island, Their Social and Religious Life Ottawa, Printer to the King's Most Excellent Majesty, 1935

_____ The Sarcee Indians of Alberta, Department of Mines and Resources, Canada Bulletin No. 90, Anthropological Series No. 23

Jones, Peter or Kahkewaquonaby, History of the Ojibway Indians, New York, Books for Libraries Press, 1861

Kanatha; Volume 4, Numéro 1, Village Huron, Québec, Centre Socio-Culturel Amérindien

Kennedy, Dan or Ochankugahe, ed. J.R. Stevens, Recollections of an Assiniboine Chief, Toronto, McClelland & Stewart, 1972

Kinsey, Joseph H., Strange Empire-The Story of Louis Riel, Toronto, Swan Publishing Co., 1965

Kip, William, The Early Jesuit Missions in North America, New York, Wiley & Putnam Kirby, W.J.C. et al, Native People in the Administration of Justice in the Provincial Courts of Alberta, Alberta Board of Review, Provincial Courts, 1978

Lafitan, Joseph, Customs of the American Indians Compared With Customs of Primitive Times Volume 1, Toronto, Champlain Society, 1974 (originally published in 1724)

Lahontan, Louis Armand, Lahontan's Voyages, Ottawa, Graphic Publishers, 1932 (originally published in 1703)

Lajeunesse, Thérèse, Justice Councils: A Study, Victoria, British Columbia Department of the Attorney General, 1976

Laws and Regulations Established for the Colony of St. Laurent on the Saskatchewan, Dec. 10, 1873, Canadian Archives, RG18, Vol.6, File 333

Law Reform Commission of Canada, Diversion, Working Paper No. 7, Ottawa, 1975

Lescarbot, Marc, The History of New France, Volumes 1-3, translated by W.L. Grant, Toronto Champlain Society, Third Edition

(originally published in 1618)

Letter from Assistant Commissioner MacLeod to Lt. Col. French, Commissioner of NWMP Canadian Archives, RG18, Volume 6

Letter from Lawrence Clarke, J.P. for NWT, to Lt. Governor of NWT, July 10, 1875 Canadian Archives, RG18, Volume 6

Letter from Morris to Minister of Justice, Ottawa, from Fort Garry, Manitoba, September 16, 1875, Canadian Archives, RG18, Volume 6

Letter to Minister of Justice from Commissioner French on Sept. 14, 1875, Canadian Archives, RG18, Volume 6, File 333

Lips, J.E., Naskapi Law (Lake St. John & Lake Mistassini Bands), American Philosophical Society, Lancaster Press, Volume 37, Part 4, 1947

Longstreth, T.M., The Silent Force: Scenes from the Life of the Mounted Police of Canada New York, The Century Co., 1927

Machiavelli, N., The Prince and the Discourses, New York, Random House Inc., 1950

Mackenzie, Alexander, Voyages from Montreal through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans in 1789 and 1793, Volumes I & II, New York, Albertana Book Co., 1922

Mails, Thomas C., Dog Soldiers, Bear Men & Buffalo Women, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973

Mandlebaum, D.G., The World of the Plains Cree, Saskatchewan, University of Saskatchewan Press, 1967

Matheson's Blue Book, Ottawa, Canadian Archives, RG10, Volumes 10020, 10027, 10030

McClellan, Catherine, My old People Say: An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory, Part 2, Ottawa, National Museums of Canada, 1975

Macleod, R.C., The NWMP and Law Enforcement, 1873-1905, Toronto, University of Toronto Press, 1976

McFeat, Tom, Indians of the North Pacific Coast, Toronto, McClelland & Stewart, 1966

McGee, H.F., The Native Peoples of Atlantic Canada, Toronto, McClelland & Stewart, 1974

McLean, J., Canadian Savage Folk: The Native Tribes of Canada, Toronto, William Briggs, 1896, reprinted by Coles Publishing Co., 1971

_____ The Indians: Their Manners and Customs, Toronto, William Briggs, 1889, reprinted by Coles Publishing Co., 1970

McQuin, W., ed., Great Documents in American Indian History, New York, Praeger Publishing, 1973

Metis and Non-Status Indian Crime and Justice Commission, Serpent River Reserve, Ontario, Woodland Studio, 1977

Metis Society of Saskatchewan, Native Women of Saskatchewan, Northern Municipal Council, Position Paper, Ottawa, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat Document No. NCJ-25, 1975

Mewett, Alan W., and Morris Maning, Criminal Law, Toronto, Butterworths, 1978

Minutes of Proceedings and Evidence of the Standing Committee on Indian and Northern Development, Issue No. 53, Ottawa, House of Commons, May 25, 1976

Montuzambert, E.L., Canada in the Seventeenth Century, Montreal, G.E. Desbarats & Co., 1883; originally by Pierre Boucher, True and Genuine Descriptions of New France, commonly called Canada, Paris, F. Lambert, 1664

Morgan, Lewis H., League of the Ho-He-No-Sau-Nee or Iroquois, Volumes I & II, New York, Burt Franklin, 1901

Morice, A.G., History of the Northern Interior of British Columbia, Third Edition, Toronto, William Briggs, 1905

_____, Notes on the Western Dénés, Transactions of the Canadian Institute, Session 1892-93

Morris, A., The Treaties of Canada with the Indians of Manitoba and the North-West Territories Toronto, Belfords, Clarke & Co., 1880

Mulvaney, C.P., The North-West Rebellion of 1885, Toronto, A.H. Hovey & Co., 1885

National Conference on Native Peoples and the Criminal Justice System: Briefing Book, Ottawa, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat, 1975

National Indian Brotherhood, Fact Sheet on Economic and Social Conditions for Canadian Indians, Ottawa, 1975

National Library of Canada, Indian-Inuit Authors: An Annotated Bibliography, Ottawa, Information Canada, 1974

Native Brotherhood, Prince Albert Penitentiary, Brief of the Native Brotherhood of Indians and Metis to be Presented to the Kirby Board of Review, May, 1974, Ottawa, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat, 1975

Native Clan Organization, Position Paper re the National Conference on Native Offenders, Document No. NCJ-28, Ottawa, Canadian Intergovernmental Conference Secretariat, 1975

Native Courtworkers and Counselling Association of B.C., Policy Paper - The Role of the Native Courtworkers and Counselling Association of B.C., Presentation to the Legal Services Commission Hearings, Appendix "A", 1977

Newell, W.B., (Ta-Io-Wah-Ron-Ha-Gai), Crime and Justice Among the Iroquois Nations, Montreal, Caughnawaga Historical Society, 1965

Niblack, A.P., The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia, New York, Johnson Reprint Corp., 1970

Oliver, E.H., The Canadian Northwest: Its Early Development and Legislative Records, Volumes I & II, Ottawa, Government Printing Bureau, 1914

Opekokew, Delia, The Special Status of Indian People Within the Constitution of Canada, unpublished, 1977

Parkman, F., The Conspiracy of Pontiac and the Indian War after the Conquest of Canada tenth edition, Volumes 1 & 2, Toronto, The Museum Book Co., 1886

Patterson, E.P., The Canadian Indian, A History Since 1500, Don Mills, Ont., Collier-MacMillan Canada, 1976

Perrot, N., ed. J. Tailhan, Mémoire sur les moeurs, coutumes et religion des sauvages de l'Amérique septentrionale, Leipzig et Paris, 1864

Public Archives of Canada, Records Relating to Indian Affairs, Information Canada, Ottawa, Part V, 1975

Quaife, Milo, ed., John Long's Voyages and Travels in the Years 1768-1788, Chicago, The Lakeside Press, 1922

Radisson, P.E., Voyages of Peter Esprit Radisson, Being An Account of his Travels and Experiences Among the North American Indians, from 1652-1684, New York, Peter Smith, 1943, originally published in 1853

Rarihokwats, How Democracy Came to St. Regis, Akwesasne Notes

Report of the Task Force on the Role of the Private Sector in Criminal Justice, Community Involvement in Criminal Justice, volume 1, Ottawa, Minister of Supply and Services of Canada, 1977

Report on the Conference on Northern Justice, Manitoba, 1973

Robinson, H.M., The Great Fur Land or Sketches of Life in the Hudson's Bay Territory, Toronto, Coles Publishing Co., originally published in 1879

Schmeiser, D.A., The Native Offender and the Law, Law Reform Commission of Canada, Ottawa, Information Canada, 1974

Schumacher, F.F., Small is Beautiful: A Study of Economics as If People Mattered, London, England, Sphere Books Ltd., 1976

Sealey, D. Bruce, and A.S. Lussier, The Metis: Canada's Forgotten People Winnipeg, Manitoba Metis Federation Press, 1975

Siggner, A., Comparison of Canadian and Indian Populations for Deaths Due To Firearms, Ottawa, Ministry of the Solicitor General, 1976

Smith, D.G., Canadian Indians & the Law: Selected Documents, 1663-1977, Toronto, McClelland & Stewart, 1975

Speck, F.G., Beotuk and Micmac, New York, Museum of the American Indian, Heye Foundation, 1922

Stanley, G.F.G., Manitoba 1870: A metis Achievement, Winnipeg, University of Winnipeg Press, 1972

Statement of the Government of Canada on Indian Policy, Ottawa, Queen's Printer, 1969

Stewart, S., History of Indian Department, Ottawa, Canadian Archives, RG10, Vol. 3016, File 218, 410, pt.1

Symington, F., The Canadian Indian: The Illustrated History of the Great Tribes of Canada Toronto, MacLean-Hunter, 1969

Telegraph from Col. French, NWMP, to Minister of Justice, Aug. 19, 1875, Canadian Archives, RG18, Volume 6

The Sub-committee appointed to make a comprehensive inquiry into the state of the aborigines of British North America, Report on the Indians of Upper Canada, 1839, Toronto, Canadiana House, 1968

Thwaites, R.G., ed., The Jesuit Relations and Allied Documents, Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791, 73 Volumes, Cleveland, Burrows, 1896-1901

Tsiewei Attsistahonra, G., Jules Sioui, Universal Patriot, unpublished, 1978

Union of Nova Scotia Indians, ed., Journal of Assembly Records, Sydney, Nova Scotia

Union of Nova Scotia Indians, Micmac News, Sydney, Nova Scotia

36 Victoria (1873) ap. 35, Schedule A, An Act Respecting the Administration of Justice, and for the Establishment of a Police Force in the N.W.T. (assented to May 23, 1873)

Violent Deaths Committee, Kenora Social Planning Council, They Were Young People, 1973

Wallis and Wallis, The Micmac Indians of Eastern Canada, Minnesota, University of Minnesota, 1955

Warren, W., History of the Ojibway Nation, Minnesota, Ross & Haines, 1957

Wampum Belts, Six Nations Indian Museum, Onchiota, New York

Whiteside, D. (sin a paw), Efforts to Develop Aboriginal Political Associations In Canada, 1850-1965, First Draft, Aboriginal Institute of Canada, Ottawa, 1974

Yellowfly, D., A Resolution, Drumheller Penitentiary, Alberta, Alberta Native Brotherhood, 1975